Early Journal Content on JSTOR, Free to Anyone in the World

This article is one of nearly 500,000 scholarly works digitized and made freely available to everyone in the world by JSTOR.

Known as the Early Journal Content, this set of works include research articles, news, letters, and other writings published in more than 200 of the oldest leading academic journals. The works date from the mid-seventeenth to the early twentieth centuries.

We encourage people to read and share the Early Journal Content openly and to tell others that this resource exists. People may post this content online or redistribute in any way for non-commercial purposes.

Read more about Early Journal Content at http://about.jstor.org/participate-jstor/individuals/early-journal-content.

JSTOR is a digital library of academic journals, books, and primary source objects. JSTOR helps people discover, use, and build upon a wide range of content through a powerful research and teaching platform, and preserves this content for future generations. JSTOR is part of ITHAKA, a not-for-profit organization that also includes Ithaka S+R and Portico. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Sind die beiden dem Plato zugeschriebenen Dialoge Sophistes und Politikos echt oder unecht?

II.

Wenn es mir in der im vorigen Jahrgange des rheinischen Museums erschienenen Abhandlung [1]) gelungen sein sollte, den Glauben zu erschüttern, daß der als Plato's Schrift geltende Dialog Sophistes ein Werk dieses Philosophen sei, so wäre damit das Urtheil über den gleichfalls Plato zugeschriebenen Politikos auch gefällt. Denn dieses letztere Gespräch steht mit dem Sophistes in so enger Beziehung, daß kein irgendwie stichhaltiger Zweifel gegen die Annahme, beide Dialoge seien eines und desselben Verfassers Werk und zwar sei der Politikos nach jenem verfaßt, aufkommen kann [2]). Es treten im Politikos nicht allein dieselben Unterredner in ganz ähnlicher Weise wieder auf, wie im Sophistes, welcher ja diese Fortsetzung gleich beim Beginn in Aussicht stellt; nicht allein bekundet die von allen Dialogen Plato's ebenso sehr abweichende als diesen beiden Gesprächen durchaus und allein gemeinschaftliche Behandlungsweise [3]) und Sprache [4]) die Identität ihres Autors,

1) Jahrgang XVIII, 1862 S. 1 fgg.

2) Vergl. Stallbaums Prolegomena ad Politicum (Gothae 1841) p. 1 fgg. p. 33 fgg.

3) In erster Linie ist dabei die ausgedehnte, in beiden Dialogen wiederholt vorkommende Anwendung des dichotomischen Verfahrens zu bemerken. Nicht minder characteristisch ist die paradigmatische Manier zur Bestimmung der Hauptbegriffe. Die Dürftigkeit in der Behandlung des Dialogs ist gleichfalls beiden Gesprächen im Gegensatz zu Plato's ächten Schriften gemein.

4) Je sorgfältiger man beide Dialoge auf den Sprachgebrauch hin vergleicht, desto größere Uebereinstimmung entdeckt man. Ich bleibe nur bei einigen Eigenthümlichkeiten des Verfassers stehen: der häufige Gebrauch des *σχεδὸν*, des *ἴσχειν* (p. 247. B. vgl. 307. E. 308. A. B. 311. B.), des *ἀνάγκη*, *ἀναγκαῖον* u. s. w.; der *δύναμις* in nicht platonischem Sinne, des *ἀμφιγνοεῖν*, der *παιδιά*, der *συνουσία*, des *χαλεπὸν* ist beiden Dialogen gemein, ebenso die Vorliebe für Verba composita (wie *συνομολογεῖν*, *διομολογεῖν*, *ἀπεργάζεσθαι*, *προσκοινωνεῖν*, *ἐπικοινωνεῖν*, *ἐξαναπνεῖν*, *κατακερματίζειν*), sogar ungewöhnliche, wie *περιπλέκειν*, *συμπαρακολουθεῖν*, *συνδιαθεῖν*, *συγκερκίζειν*, wie für Substantiva abstracta, als da sind *πρόσρησις*, *πάθος* (vgl. unten), *μέθοδος*, *ὁμοιότης*, *ἀναλογία*, *συνήθεια*, *δύναμις*, *πρόβλημα*, *οὐσία* u. s. w., größtentheils in einer vom platonischen Sprachgebrauch abweichenden Bedeutung.

sondern auch insbesondere der Umstand, daß im Politikos auf den Sophistes in einer Weise und direkt zurückgewiesen wird [5]), wie sie nur Verständniß hat, wenn beide Schriften als nach gleichem Plane gefertigte Theile eines Ganzen betrachtet werden. In der That sind denn diese beiden Gespräche in alter und neuer Zeit, wie es sich versteht, als ein eng zusammengehöriges Paar betrachtet worden, und wenn neuerdings nach Schleiermachers Vorgange K. F. Hermann [6]) und dessen Nachfolger [7]) hervorgehoben haben, daß im Politikos der Verfasser sich auf Angriffe zu vertheidigen scheine, welche ihm wegen seiner im Sophistes befolgten Manier gemacht worden seien, so dient diese Bemerkung nur dazu, die Einerleiheit des Verfassers beider Stücke, so wie die sich übrigens ganz von selbst verstehende Thatsache, daß der Politikos nach dem Sophistes geschrieben wurde, zu bestätigen.

Wenn demnach alle Gründe, die wider die Echtheit des Sophistes sprachen, gegen den Politikos mitgerichtet sind, so giebt doch auch dieser Dialog ganz für sich allein genommen dem Unglauben an den platonischen Ursprung des in Rede stehenden Zwillingspaares die stärkste Nahrung. Ich habe schon erwähnt [8]), daß die Art und Weise, wie Aristoteles eine darin vorkommende Ansicht über die Eintheilung der Staatsverfassung zu citiren scheint, Bedenken erregen muß. Er spricht nämlich von „Einem der Früheren", dermit ihm sechs Arten der Staatsverfassung annehme, womit er vielleicht, falls er überhaupt den Autor unseres Politikos meint, andeuten will, daß er ihn nicht kannte oder doch nicht für Plato hielt. Denn niemals, daß ich wüßte, ist Plato von ihm in dieser oder auch nur in annähernd ähnlicher Weise citirt. Wenn aber, wie ich wenigstens als wahrscheinlich dargethan zu haben glaube [9]), unser Verfasser die Ansicht Plato's vom Sophisten erst aus Aristoteles bezog, um sie in seinem ersten Gespräche anzubringen und weiter auszuführen, wer steht uns dafür, daß er nicht auch jene Sechstheilung der politischen Verfassung erst aus Aristoteles gelernt habe und daß also mit dem aristotelischen τις τῶν πρότερον ein uns unbekannter Dritter gemeint sei? Wie wenig wissen wir doch von der reichen litterarischen Production der attischen Philosophenschulen seit Socrates, in welche uns des Diogenes und Anderer Notizen eben nur einen Blick thun lassen

5) S. p. 257. A. p. 266. B. (vgl. Soph. p. 227. A.) p. 284. B. (vgl. Soph. p. 235. A.). Ich mache darauf aufmerksam, daß Selbstcitate bei Plato nicht vorkommen, am wenigsten wie p. 284. B.: „ἐν τῷ σοφιστῇ".

6) Geschichte und System der plat. Philosophie, 1839, S. 501. Vgl. Anm. 500, wo Schleiermacher Bd. II, 2 S. 251 citirt ist.

7) Ich nenne statt aller Andern Steinhart, Einleitung zum Sophistes in 'Platons sämmtliche Werke', übersetzt von H. Müller, Bd. III. Leipzig 1852. S. 603. 622. 711. Ueber die Identität des Verfassers beider Dialoge spricht sich Steinhart aus S. 618.

8) In meiner ersten Abhandlung S. 23.

9) A. a. O. S. 25.

und von der uns nur ein verhältnißmäßig ganz kleiner Bruchtheil gerettet ist! Hat z. B. der Neid der Zeiten auch nur einen der Dialoge des Aristoteles verschont? Hätten wir sie, so würden freilich auch unsere beiden Gespräche sicher in ganz anderem Lichte erscheinen. Denn Diogenes erwähnt, daß Aristoteles einen Politikos in zwei Büchern und einen Sophistes geschrieben habe [10]), welche, wie J. Bernays in seinem jüngst erschienenen Buche über des Aristoteles Dialoge bemerkt, „schon durch ihre Titel an die gleichnamigen platonischen Werke erinnern“ [11]). Sollte wirklich, das mag hier wenigstens zu fragen erlaubt sein, Aristoteles seine vermeinte Nachahmung des Plato, welchen er im Bewußtsein seiner philosophischen Selbständigkeit immerfort in den wichtigsten Punkten, insbesondere aber in der Ideenlehre bekämpft, so weit getrieben haben, daß er sogar die Titel von Dialogen ihm abborgte? Eine um so wunderlichere Nachahmung, als Aristoteles, da durch das Fehlen des φιλόσοφος die beabsichtigte Trilogie unvollständig geblieben war, nun gleichfalls sich mit zwei Stücken begnügte! Wären nicht Bruchstücke des aristotelischen Politikos noch übrig, so möchte man beinahe vermuthen, daß irgend ein alter Kritiker, welcher in den uns erhaltenen beiden Dialogen so viel Aristotelisches entdeckte, im Sophistes aus dem Organon und der Metaphysik, im Politikos unter Andern des Aristoteles weltbewegenden Gott und die aristotelische Eintheilung der Verfassungen — auf den freilich unglücklichen Gedanken gekommen sei, diese Dialoge, da er mit Recht sie dem Plato absprechen zu müssen glaubte, dafür nun dem Stagiriten zuzuschreiben? Oder lagen vielleicht gar dem Verfasser unserer Dialoge die aristotelischen λόγοι von Sophistes und Politikos vor und wurden von ihm benutzt, so daß deswegen der φιλόσοφος fehlt, weil ihm kein aristotelisches Gegenstück als Muster dienen konnte? So wenig ich diese Fragen bejahen will, so bestimmt getraue ich mir doch durchzuführen, daß ihre Behauptung noch immer mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, als die Annahme des platonischen Ursprungs für unsere beiden Gespräche, den, ich wiederhole es auf das Nachdrücklichste, Aristoteles mit Nichten bezeugt [12]).

Ehe ich dazu gehe, die Gründe zu entwickeln, welche es mir nothwendig zu machen scheinen, daß auch für sich genommen der Politikos als unplatonisch angesehen werde, muß ich Gang und Hauptinhalt dieses Dialogs in der Kürze darlegen. Dieß ist darum nöthig, weil die allermeisten Erklärer desselben in dem allerdings richtigen Gefühl oder selbst auch im ausgesprochenen Bewußtsein, bei ihm mit einer sehr fremdartigen und dem Geiste der platonischen Schriften ferner ste-

10) L. V. c. 1. p. 116 ed. Cobet.

11) S. 51.

12) Dieß giebt für den Politikos sogar Deuschle zu, welcher sonst an dem platonischen Ursprung beider Dialoge festhält (Der plat. Politikos. Magdeburg 1857. 4. S. 2).

henden Production zu thun zu haben, ihn in einen wahren Nebel der Interpretationen gehüllt haben, um eben diese vorhandene Kluft auszufüllen und den Inhalt des Politikos als platonisch erscheinen lassen zu dürfen. In diesem Nebel nimmt er sich denn für flüchtigere Blicke je undeutlicher desto erhabener aus. Insbesondere war das Streben darauf gerichtet, das Ideal des Staatsmannes, welches der Dialog von seinem Gesichtspunkte aus darzustellen beschäftigt ist, Plato's bekannten Anschauungen über diesen Punkt anzupassen, was freilich nicht ohne Gewaltsamkeiten und eine Art von Prokustesarbeit möglich war. Man hat überhaupt, um den Politikos mit der platonischen Philosophie in Uebereinstimmung zu bringen, immer dazu seine Zuflucht nehmen müssen, die Aufstellungen des Gesprächs theils als nicht ernst, also als ironisch-scherzhaft, theils als uneigentlich in allegorischem oder symbolischem Sinne gemeint anzusehen. Wer erkennt aber nicht, was bei einem solchen ich möchte beinahe sagen rabbinischen Interpretationssysteme (welches Niemand weiter als Deuschle getrieben hat) Alles herauszubringen ist? Nur daß dabei in That und Wahrheit nichts Rechtes herauskommen kann! Wenn freilich, wie einige Erklärer uns glauben machen wollen, ungefähr immer das Gegentheil von dem gemeint wäre, was im Politikos wirklich dasteht, dann mögen allerdings manche Weisheiten darin verborgen liegen, welche unbefangene Leser sonst vergeblich darin suchen.

Aber abgesehen davon, daß im Dialog selbst nicht die geringste Andeutung vorkommt, wonach man seine Behauptungen als uneigentliche betrachten dürfte[13]), so ist auch ganz unbegreiflich, wie ein künstlerisch besonnener Mann gleich Plato seinen Lesern hier Dinge im trüben Zwielichte geheimnißvoller Symbolik gesagt haben sollte, zu denen er sich doch sonst ausdrücklich bekennt und die er sonst als Fundamente seines Denkens in eigentlicher, dialektischer Beweisführung darzulegen niemals verfehlt — und in einer Symbolik, welche Jahrhunderte, ja Jahrtausende hindurch allen Bemühungen der Enträthselung spottete, bis in unserer erleuchteten Zeit erst der Schlüssel dazu glücklich gefunden ward, um der erstaunten Welt die Tiefen der platonischen Speculation zu eröffnen[14]). Ich nehme aber vor allen Dingen für mich

13) Allerdings heißt es bei Einführung des Mythus: *σχεδὸν παιδιὰν ἐγκερασαμένους*; aber daß dieß eine bloße façon de parler sei, die nicht einmal für den Mythus selbst, geschweige denn für den übrigen Inhalt weitere Geltung hat, geht daraus hervor, daß gleich hinterher (p. 274. E. p. 275. B) die Wichtigkeit der Einführung des Mythos hervorgehoben ist, auf den auch später mehrfach zurückgegangen wird. Uebrigens ist darin eine vergröbernde Nachahmung der hübschen Stelle des Phädrus: *ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι* (p. 265. C) zu erkennen, die sich auch auf einen Mythus bezieht (*μυθικόν τινα ὕμνον*).

14) Vgl. Deuschle's Einleitung zur Uebersetzung des Staatsmanns. (Plato's Werke 3te Gruppe. 4tes Bändchen. Stuttgart, J. B. Metzler. 1861)

das Recht in Anſpruch, die Dinge im Dialog zunächſt ſo zu nehmen, wie ſie daſtehen, wobei ſich zeigen wird, daß das Ganze nur ſo verſtanden einen Sinn und Zuſammenhang behält, während die Luſt, platoniſche Dogmen darein zu miſchen und hinein zu geheimniſſen, in eine Reihe von Unbegreiflichkeiten verwickelt, von denen die auffallendſten bemerkbar zu machen noch Veranlaſſung genug ſich ergeben wird.

Nach kurzer Einleitung, in welcher namentlich die gewaltige Verſchiedenheit der zu behandelnden drei Begriffe, Sophiſt, Staatsmann, Philoſoph hervorgehoben wird, geht der eleatiſche Fremdling — die Zeit iſt auf denſelben Tag verlegt, an dem der Sophiſt ſpielt und alſo auf den nächſten Tag nach dem Theätet, — nachdem er das Weſen des Sophiſten erörtert, mit dem auf Sokrates Vorſchlag ihm als Unterredner (oder beſſer geſagt Antworter) zugewieſenen jüngeren Socrates auf die Beſprechung des zweiten Begriffs, des Staatsmannes, über. Dieß geſchieht in der Art, daß zunächſt wieder in weitläuftiger Manier mittelſt dichotomiſcher Begriffstheilung die Definition geſucht wird. Das allgemeinſte Genus, unter das der Politiker fällt, iſt das des wiſſenſchaftlichen Mannes (ἐπιστήμων). Bei der Eintheilung der Wiſſenſchaft in Theorie (γνωστική) und Praxis (πρακτική) — eine bei Plato ſo unerhörte wie bei und ſeit Ariſtoteles gewöhnliche Eintheilung — kommt der Politiker unter die erſtere zu ſtehen, da die Praxis ſich nur auf Handtierungskunde beziehen ſoll: die theoretiſche Wiſſenſchaft iſt theils kritiſch, theils epitaktiſch: in letztere gehört die Politik, welche ſich dann weiter als ſelbſtbefehlende Kunſt (αὐτεπιτακτικόν) von den Künſten, die ſich mit Ausführung fremder Befehle abgeben, unterſcheidet. Sie bezieht ſich ferner auf lebendige und zwar auf geſellſchaftlich lebende Weſen, wie neue Dichotomien beſtimmen, und nach einigen allgemeinen Bemerkungen über die wahre Methode des Eintheilens (p. 262) wird bei der Trennung der wilden von den zahmen Geſchöpfen der Staatsmann dieſen letzteren als Hüter zugewieſen. Unter den zahmen Weſen ſind wieder die im Waſſer lebenden von den landlebigen, unter den letzteren das Geflügel von den Fußgängern zu trennen, bei denen die Hornträger von den Ungehörnten zu unterſcheiden ſind. Von den ungehörnten Weſen beherrſcht der Politiker unvermiſcht ſich Begattende, welches nur die Menſchen und noch ein Thiergeſchlecht ſind; letzteres wird ſchließlich als vierfüßig von der zweibeinigen Menſchenherde des Politikers geſchieden [15]).

S. 1. — Der Platoniſche Politikos, ein Beitrag zu ſeiner Erklärung. Magdeburg 1857.

15) Die Frage, welches Thiergeſchlecht als das dem Menſchen bei der vorgenommenen Eintheilung zuletzt noch Beigeordnete gemeint ſei, hat die verſchiedenſten, zum Theil wunderlichſten Antworten gefunden. Schleiermacher dachte an die Schweine, Steinhart (vergl. S. 709 der Müllerſchen Ueberſetzung) und Stallbaum, deſſen Commentar (S. 172—175) hier eine ganz falſche Erklärung giebt, an Vögel, Deuſchle insbeſondere an Hühner

Nach diesen Erörterungen, von denen man gar nicht begreift, warum sie überhaupt angestellt werden, da ihr Resultat durchaus nichts Anderes besagt, als was schon zu Anfang bekannt war, nämlich daß sich die Politik auf die Menschen bezieht, nach diesen Erörterungen tritt die schon einmal angedeutete Schwierigkeit ein, daß auch andere Stände, wie der der Kaufleute, Ackerbauer, Aerzte u. s. w. dem Politiker seine Stellung streitig zu machen scheinen: der Begriff desselben muß also noch strenger aufgefaßt werden, und dieß geschieht durch die Einführung eines Mythus, welcher die weitere Eintheilung zu fördern bestimmt ist (p. 268. D).

Dieser Mythus, anknüpfend an die Sage vom goldenen Zeitalter unter Kronos Herrschaft und von der Veränderung des Laufs der Gestirne bei den Greueln des Atreus und Thyestes, erzählt uns, daß bei der Bewegung der Welt, welche ihr wegen ihrer Körperlichkeit anhafte, ein doppelter Zustand unterschieden werden müsse. Eine Periode hindurch werde sie nämlich von Gott bewegt, dann wiederum bewege sie sich selbst, nachdem sich Gott von ihr zurückgezogen. Diesem Gegensatze göttlicher Einwirkung und selbstischen Thuns entsprächen auch die Verhältnisse der irdischen Wesen im Einzelnen. So lange Gott die Welt bewegte, beherrschte er zugleich auch die Menschen, die unter seiner Huth ein unschuldiges und glückliches Leben führten, nachdem aber die Veränderung und der Rückzug Gottes eintreten mußte (p. 272. D), fing große Verwirrung an, bis die sich selbst überlassene Welt allmälig zu einer selbständigen, geordneten, wenn auch rückläufigen Bewegung

(S. 458 seiner Uebersetzung), Ast an Gänse, A. W. Winckelmann aber (in der Vorrede der kleinen Baiter-Orellischen Ausgabe) sogar an Affen. Da hat man also eine reiche Auswahl. Weil nun letztere (ich meine die Affen) bekanntlich kein in Herden gehütetes zahmes Gethier sind, so fallen sie sofort hinweg, aber ebensowenig kann von irgendwelchen Hausvögeln die Rede sein, da ja das πτηνὸν vorher ausdrücklich abgeschieden wurde (p. 264. E), und überdieß das zuletzt mit dem Menschen verbundene Thiergeschlecht sich durch seine Vierfüßigkeit von ihm trennen läßt (p. 266. A. B. 267. B). So muß es denn wohl bei Schleiermachers Schweinen sein Bewenden haben, zumal dadurch allein die Frage des Fremden (266. C) οὐκ εἰκὸς ὕστατα ἀφικνεῖσθαι τὰ βραδύτατα; einen Sinn erhält; und die in die Augen springende Lächerlichkeit, daß der Schweinehirt mit dem königlichen Mann in engste Verbindung und in Parallelismus kommt, wird wohl die Ursache sein, daß der Verfasser das Ding bei seinem eigentlichen Namen zu nennen sich scheut und mit curiosen Redensarten darüber hinwegzukommen sucht (p. 296. C: γένος τῶν ὄντων γενναιότατον καὶ ἅμα εὐχερέστατον; der Schweinehirt: ὁ τῶν ἀνδρῶν πρὸς τὸν εὐχερῆ βίον ἄριστα γεγυμνασμένος). Letzteres möchte sich wohl auf die primitive Lebensweise der griechischen Schweinehirten beziehen, wie sie uns in der Odyssee schon veranschaulicht wird und noch heute in ganz gleicher Weise stattfinden soll. Der Scherz aber mit dem gerupften Hahn, zu dem unser Dialog der spätern Philosophensage Veranlassung ward, bezieht sich nicht auf diese Stelle, wie Hier. Müller (S. 715) meint, sondern auf die Stelle p. 266. E.

gelangte, der entſprechend die menſchlichen Dinge denn auch ihren eigenen, mühſeligen Lauf nahmen und göttlicher Leitung entbunden menſchlicher Führerſchaft bedurften. Der Zweck dieſes mit vielem Schmuck der Rede (Dionyſius würde es ἀπειροκαλία nennen) bis ins Einzelne durchgeführten Mythus iſt, wie wiederholt geſagt wird, das Vorbild des wahrhaften Herrſchers, welcher Gott ſelber iſt, darzuſtellen, ſowie damit die Möglichkeit zu gewinnen, den göttlichen Staatsmann von dem irdiſchen zu unterſcheiden (p. 276. D), nachdem der Begriff des Herrſchers von der allgemeinen Ernährungskunſt [16]) aus näher als der des Epimeleten beſtimmt worden iſt. Weiter muß dann das 'Gewaltſame und Freiwillige' dirimirt werden; jenes ergiebt die tyranniſche, dieß die eigentlich politiſche Regierung.

Nachdem nunmehr die Anwendung des dichotomiſchen Verfahrens zur Feſtſtellung des herauszuſchälenden Begriffs erſchöpft iſt, hat das paradigmatiſche einzutreten, welches, wie unſer Verfaſſer in einer ganz allgemein gehaltenen theoretiſchen Diatribe nachzuweiſen ſucht, bei Beſtimmung ſchwieriger Dinge nöthig ſei (p. 277. D μὴ παραδείγμασι χρώμενον ἱκανῶς ἐνδείκνυσθαί τι τῶν μειζόνων χαλεπόν) [17]). Zu dieſem Ende nun wird, „da ſich gerade nichts Anderes darbietet" (p. 279. B), die Weberei genommen und zwar genügt die Wollenweberei. Aber vorher muß dieſe ſelbſt wieder dichotomiſirt werden: es tritt daher in Bezug auf ſie ein neues Eintheilungsverfahren ein, welches mit allerhand Hinderniſſen, Verwarnungen und Correcturen ſich von p. 279. C bis p. 283. A hinzieht, um mit einer Definition ähnlichen Stils zu enden, wie wir ſie vom Sophiſten [18]) und vom Politikos [19]) ſchon kennen gelernt haben. Alle dieſe Auseinanderſetzungen, ſo verſichern der Wortführer und der ihm immer zuſtimmende jüngere Socrates im Verein, ſind, wenn ſie auch ermüdend ſcheinen, doch durchaus nothwendig, ſie waren weder zu lang, noch zu kurz, wie ſich ergiebt, wenn man das Weſen der Meßkunſt ins Auge faßt. Dieſe wieder dichotomiſch angeſehen, iſt theils eine relative oder ſinnliche, theils eine abſolute oder ideelle; jene beſchäftigt ſich mit dem Maß (μέτρον), dieſe mit dem Maßvollen (μέτριον). Das Maß bezieht ſich auf Zahlen, überhaupt Größen, das Maßvolle auf das, was geziemend und pflichtmäßig, in der Mitte der Extreme ſich befindet [20]). Nach dieſen Erinne-

16) Dieſe heißt θρεπτική (p. 267. B. p. 276. B. p. 276. C), ein in Plato's Schriften durchaus nicht vorkommendes Wort, aber um ſo geläufiger in der ariſtoteliſchen Pſychologie, wo es freilich eine andere Bedeutung hat.

17) Ganz ähnlich ſchon Sophiſt. p. 218. E, wo auch der bei Plato unerhörte Ausdruck τὰ μείζονα vorkommt.

18) p. 268. C. D.

19) p. 267. A. B.

20) Bei Gelegenheit dieſes ariſtoteliſchen Gedankens bedient ſich der Verfaſſer des Politikos auch der bekannten ariſtoteliſchen Formeln, des μέτριον, der ἔλλειψις und ὑπερβολή. p. 284. E. p. 285. B, welche in dieſer Bedeutung niemals bei Plato vorkommen.

rungen, in welche aufs Neue anderweitiges Methodologische eingeflochten wird (p. 285. A—C) und nach der Bemerkung, daß die ganze Untersuchung nicht sowohl des Begriffs des Politikers wegen angestellt werde, als um die Unterredner dialectischer zu machen, daß demgemäß auch die langen Umwege bei solchen Synusien nicht gescheut werden dürfen (p. 286. D — p. 287. E), geht es nun zur Betrachtung des Hauptbegriffs in Vergleich mit der Wollwebekunst zurück. Wie von der eigentlichen Weberei die Künste, welche ihr den Stoff liefern, abgetrennt werden mußten, wie Krempelei, Spinnerei u. s. w., so werden dem parallel nunmehr von der Regierungskunst zunächst verwandte Künste getrennt und weil es schwer ist, sie dichotomisch zu zerlegen[21]), deren sieben nacheinander aufgezählt, welche wir als producirende bezeichnen dürfen[22]). Es bleibt von den Regierenden noch abzuscheiden die Klasse der Sclaven und Dienstleute, sodann derjenigen Freien, welche sich mit dem Vertrieb jener Kunstproducte befassen, als Geldwechsler, Kaufleute, Schiffsherren, Krämer. Weiter müssen Herolde und Priester davon unterschieden werden, welche letztere, wie aus der ägyptischen Sitte erhellt[23]), den Königen schon nahe stehen (p. 291). Endlich aber umschwärmt den wahren Staatsmann die schließlich von ihm noch abzuscheidende Klasse der falschen Staatskünstler. Diese zu entfernen, wird auf die Staatsverfassungen selbst eingegangen. Es giebt deren zunächst drei, nach der Zahl der Herrscher, Monarchie, Aristokratie, Demokratie, aber eigentlich fünf, da nach dem Gesichtspunkt des „Freiwilligen und Gezwungenen" sich die erstere in Tyrannis und

21) p. 287. C. Der Grund hiervon soll im weitern Verlauf erhellen. Ich für meinen Theil habe ihn nicht zu entdecken vermocht.

22) Ihre Gegenstände heißen: *τὸ πρωτογενὲς* (Urstoffe) *ὄργανον, ἀγγεῖον, ὄχημα, πρόβλημα, παίγνιον, θρέμμα.* Bei dem ersten Durchgehen erschienen die Urstoffe an sechster Stelle (p. 288. D).

23) Aus dieser viel angezogenen Stelle hat man wunderlicher Weise (vgl. Stallbaum's Prolegomena p. 27—28) den Schluß ziehen wollen, daß der Politikos erst nach Plato's Reise in Aegypten geschrieben worden sei! Sieht man die Sache genauer an, so ergiebt sich ganz Anderes. Der Schreiber dieser Stelle scheint anzunehmen, daß die ägyptischen Könige nur ausnahmsweise nicht aus priesterlicher Kaste hervorgegangen seien (*περὶ μὲν Αἴγυπτον οὐδ' ἔξεστι βασιλέα χωρὶς ἱερατικῆς ἄρχειν· ἀλλ' ἐὰν ἄρα καὶ τύχῃ πρότερον ἐξ ἄλλου γένους βιασάμενος, ὕστερον ἀναγκαῖον εἰς τοῦτο εἰςτελεῖσθαι αὐτὸν τὸ γένος* u. s. w.); es ist aber gerade das Umgekehrte der Fall, da nur ausnahmsweise, wenn überhaupt, Priesterkönige in Aegypten herrschten, wie der fabelhafte Sethos ein solcher gewesen sein soll. Dadurch wird nun auch die Weihung der Könige zu Priestern verdächtig, von der übrigens sonst kein Schriftsteller des Alterthums, daß ich wüßte, etwas meldet, was doch, wenn wirklich diese auffallende Sitte bestanden hätte, sicherlich geschehen sein würde. Plato zeigt sich, mochte er in Aegypten gewesen sein oder nicht, mit den Sitten dieses Landes besser bekannt als unser Verfasser; wenigstens hätte er nichts Falsches darüber berichtet, wie dieser.

Königthum, die zweite in Aristokratie und Oligarchie spaltet, während sowohl gesetzliche als ungesetzliche Massenherrschaft Demokratie heißt (p. 291. D — p. 292). Geht man weiter auf den Begriff des Herrschers ein, so darf nicht vergessen werden, daß er dem des Wissenden angehörte, also nicht durch den Eintheilungsgrund der Zahl, oder des Freiwilligen und Unfreiwilligen, auch nicht des Armen und Reichen gewonnen werden kann, sondern eben nur durch die nähere Bestimmung des Wissens als der Herrschverständigkeit. Demgemäß ist die wahre Regierungskunst nicht an Gesetze gebunden; da als das Beste nicht die Geltung dieser, sondern der mit Herrschereinsicht ausgerüstete königliche Mann angesehen werden muß (p. 294. A). Denn das Gesetz kann in seiner abstracten Allgemeinheit und Unbeweglichkeit nicht das jedesmal Beste und Gerechteste entscheiden, wohl aber die lebendige Herrscherkunst, so daß jenes nur als Nothbehelf anzusehen ist da, wo kein königlicher Mann den Staat zu lenken vorhanden ist, während er selbst sich durch Gesetze, die seine Freiheit beschränken, nur Hindernisse bereiten würde (p. 295. B) und daher das Recht hat, diese zu umgehen und aufzuheben, ohne daß Jemand sich über Vergewaltigung zu beklagen hätte (p. 296. A — p. 297. A). So unwiderleglich alles dieß ist, fährt der Eleat fort (p. 297. B), so bleibt doch ebenso richtig, daß die wahre Herrscherkunst unendlich schwer fällt und daher selten vorkommt, so daß man sich nun an deren Statt mit Nachahmungen behelfen muß, die sich zunächst von ihr dadurch unterscheiden werden, daß sie die Herrschaft der Gesetze an die Stelle des königlichen Mannes setzen. Da nämlich dieser gleich anderen Sachverständigen, als Steuermann und Arzt, von der einfältigen Menge verkannt wird [24]), die statt seiner Herrschaft sich lieber das Regiment von Satzungen und sogenannten väterlichen Sitten, sowie gewählter unverständiger Vertreter der wahren Herrschaft gefallen läßt (p. 298. A — 300. B), so würde Alles zu Grunde gehen, wenn nun eben nicht Gesetze als Damm gegen die Willkühr derer, die ohne Einsicht herrschen und beherrscht werden, existirten. Je nachdem sich nun — abgesehen von dem Ideal der Staatsverfassung, der Regierung des königlichen Mannes —, die Herrschenden an Gesetze halten oder nicht, hat man relativ richtige (ὀρθαί) und unrichtige Verfassungen zu unterscheiden; so tritt der Aristokratie die Oligarchie, der gesetzmäßigen Monarchie die Tyrannis, der gesetzlichen Demokratie die gesetzlose gegenüber, deren Werthschätzung so sein soll, daß von den relativ richtigen Verfassungen die gesetzmäßige Monarchie die beste, die gesetzliche Demokratie die relativ schlechteste; von den schlechten umgekehrt die Tyrannis die schlimmste, die Demokratie die erträglichste ist, während Aristokratie und Oligarchie in beiden Hinsichten in

24) Hier folgt ein starker Ausfall gegen das Treiben der Demokratie, bei dem undramatisch genug auf des Socrates Verurtheilung angespielt wird (p. 299. B).

der Mitte stehen (p. 303). Auf's neue sollen nun von dem eigentlich zur Herrschaft Berufenen andere Aemter getrennt werden, die mit ihm eng verbunden zu sein pflegen, grade wie zuerst die Schlacken, dann noch schließlich andere edlere Metalle vom Golde geschieden werden: so wird mit Hülfe neuer Eintheilungen der Rhetor, Richter und Feldherr vom Staatskünstler losgelöst, welcher letztere auch über diese seine Genossen herrscht, indem er nicht wie sie zu handeln, sondern nur über die zu befehlen hat, die da handeln (p. 305. D). Geht man nun endlich auf die königliche Kunst nach dem Bilde der Weberei selbst ein, so muß, um ihr Wesen zu entdecken, auf den Gegensatz in der Tugend aufmerksam gemacht werden, welchen man als den der Tapferkeit und der Besonnenheit bezeichnen kann. Diesem gemäß scheiden sich die Menschen in die mehr Energischen oder Tapfern und in die mehr Besonnenen und Langsamen; sie würden sich selbst überlassen nach dem Gesetze der Anziehung des Gleichen in zwei Partheien zerfallen, die bis in die Extreme des Tollkühnen und Thatenlos-Feigen übergehen müßten (p. 307), wenn eben nicht die Herrscherkunst hinzuträte, um beide Theile der Menschheit in richtiger Weise zu vermischen, theils durch göttliche Bande wahrer, mittels guter Erziehung eingepflanzter Erkenntnisse und Grundsätze, theils durch menschliche Bande ehelicher Kreuzung (p. 309). Dadurch entsteht das wahre Staatsgewebe — durch gleichmäßige Verflechtung der tapfern mit den besonnenen Charakteren: mit welcher Enthüllung das Bild des Königs und Staatsmanns auf das Beste vollendet ist (*κάλλιστα ἀπετέλεσας τὸν βασιλικὸν ἄνδρα καὶ τὸν πολιτικὸν* p. 311. C).

Dem aufmerksamen Leser dieser Inhaltsangabe, zumal wenn er die oben angeführte Abhandlung über den Sophistes mit im Auge behalten hat, wird nicht entgangen sein, daß wir es im Politikos wie im Sophistes wiederum mit einer eigenthümlichen Mischung platonischer und aristotelischer Elemente zu thun haben, von denen die ersteren durch die letzteren vielfach getrübt und verdeckt erscheinen. Es war daher für die Interpreten des Gesprächs keine Kleinigkeit, die Auffassung der Staatskunst, welche der Politikos bietet, mit Plato's aus der Republik, den Gesetzen und gelegentlichen, anderweitigen Aeußerungen, wie z. B. im Gorgias bekannten Ansichten zu vereinigen; und da ganz dieselbe, wo nicht eine noch größere Schwierigkeit in Bezug auf die kosmologischen, im Mythus des Politikos entwickelten Anschauungen obwaltet; da ferner die undialektische Form des Gesprächs, die höchst wunderliche Behandlungsart des Gegenstandes, endlich der sprachliche Ausdruck Verlegenheiten bereiteten, so war eben, wenn Plato der Autor bleiben sollte, kein anderer Ausweg übrig, als der des kühnen Umdeutens und unverzagten Allegorisirens, womit man ja bekanntlich auf andern Gebieten der Litteratur gleichfalls von Alters her alle Unebenen wegzuschaffen und das Unmögliche möglich zu machen bestrebt ist.

Ich will nun zu zeigen versuchen, ohne übrigens die irrigen

Meinungen der Erklärer im Einzelnen widerlegen zu wollen (was zu weit führen würde und von Jedem, der mit mir im Prinzip einig geworden ist, leicht selbst gethan werden kann), daß durchaus keine Veranlassung vorhanden ist, in unserm Gespräche einen durchgeführten Scherz oder aber die Hülle tiefer liegender Wahrheiten zu vermuthen, sondern daß der Verfertiger ohne Zweifel die von ihm vorgetragenen Dinge gerade so aufgenommen haben wollte, wie er sie niederschrieb, und also insbesondere die im Sophistes angekündigte Darstellung des Staatsmannes der eigentliche Gegenstand des Gespräches ist[25]), nicht aber, wie man glauben machen will, die der platonischen Ideenlehre, die auch im Politikos, wie im Sophistes, wohl ein paarmal flüchtig erwähnt und anerkannt wird[26]), übrigens aber von dem Verfasser ganz und gar nicht weiter beachtet, am allerwenigsten vorgetragen oder dargestellt wird.

Was zuerst dieß dichotomische Verfahren betrifft, so habe ich schon in meiner ersten Abhandlung die dagegen zu erhebenden Bedenken geltend gemacht; sie sind in der That so stark, daß kein Kenner platonischer Schriften dem Philosophen zutrauen konnte, diese Diäresen, sofern er sie nämlich selbst geschrieben, ernst gemeint zu haben. Man ist daher seit Schleiermacher darin übereingekommen, sie als Scherz und zwar als Persiflage irgend einer verkehrten zeitgenössischen Richtung, die sich etwa als besonders philosophisch und streng logisch ausgab, ohne dieß zu sein, und daher den Spott des Philosophen auf sich zog, zu betrachten. Ich gebe die Möglichkeit zu, daß solch' eine Richtung zu Plato's Zeit da war und von ihm verspottet werden konnte, obgleich man sonst nichts davon weiß; aber schon was den Sophistes anbetrifft, so ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß Plato seine Persiflage so weit getrieben haben sollte, als in diesem Gespräche geschieht[27]). Erstlich ist es Plato's Weise nicht (und gewiß nicht die Weise irgend eines verständigen, geschweige denn eines genialen Schriftstellers) verkehrte Ansichten mit ernster Miene lang und breit darzustellen, ohne sie zu widerlegen oder selbst sich nur dagegen zu erklären, was doch im Sophistes vermißt wird, wo vielmehr die durch das Dichotomisiren gewonnene Definition das am Schluß — recht unplatonisch — gezogene Resultat bildet; zweitens würde es überhaupt wenig geschmackvoll sein,

25) Zeller wenigstens erkennt dieß an, indem er durch seine ganze Darstellung der platonischen Politik (S. 573—598 seiner Philosophie der Griech. Bd. II. Abth. I. 2te Aufl. 1859) die Ansicht vertritt, daß der Politikos „die Staatslehre begründe", wie er sich S. 342 ausdrückt.

26) Zuerst im Mythus (p. 269) *τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ τοὐτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις*; sodann p. 285. E und p. 286. A: *τὰ γὰρ ἀσώματα κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται — τούτων δὲ ἕνεκα πάντ' ἐστι τὰ νῦν λεγόμενα*, nämlich um dialektischer zu werden.

27) Vgl. meine Abh. S. 19. 20.

den Leser einen großen Theil des Gespräches hindurch, wie im Sophistes geschieht, mit diesen Diäresen zu plagen, wenn man sie mit einigen Strichen genug hätte persifliren können. Und versteht etwa Plato diese letztere Kunst nicht? Aber das Schlimmste nun ist, daß dieselbe befremdende Manier im Politikos gerade so, wie sie im Sophistes den Leser ermüdet hat, wiederkehrt und nicht nur ohne allen Spaß fortgesetzt, sondern gewissermassen gesteigert und erweitert wird. Nicht der Hauptbegriff des Politikers allein verfällt dieser dichotomischen Kunst, sondern auch der des Webers; und es geschieht mit aufrichtigem Bedauern, daß einmal von ihr nothgedrungen abgewichen wird (p. 287. B). Sieht dieß Plato ähnlich? Noch mehr. Dem Verfasser waren wegen dieser seiner im Sophistes angewandten weitschweifigen Methode entweder von anderer Seite her Einwendungen gemacht worden oder er war dieserhalb selbst bedenklich geworden, da ihm wohl der Gedanke aufsteigen mochte, daß im Grunde genommen alle seine Dichotomien die behandelten Begriffe um Nichts klarer machten; er findet sich daher gemüßigt, im Politikos eine besondere Vertheidigung derselben zu unternehmen (p. 283. B — p. 285. D. p. 306. A), worin er ausführt, daß die Sache so und nicht anders angegriffen werden, daß man insbesondere die Längen nicht scheuen dürfe, weil man dadurch, wie wiederholt und gleichsam in einem Athem versichert wird, dialectischer und erfindsamer würde (p. 285. D. 286. E. 287. A). Ich frage, ob dieß Alles den geringsten Sinn hat, wenn das dichotomische Wesen nur scherzhaft gemeint ist? Wer sich an dem wiederholt ausgesprochenen Satze des Dialoges, Alles diene ja nur dazu, dialectischer und erfindsamer zu werden, als einem echtphilosophischen und platonischen, ernsten Satze ergötzt [28]), warum ergötzt er sich nicht auch an den zu diesem Zwecke angewandten Mitteln, eben den Dichotomien? Traut man aber einem Denker, wie Plato, nicht so gedankenschwache Dichotomien zu, wie sie der Politikos darbietet, so darf man auch nicht aus der Phrase, das ganze Verfahren diene, um dialectischer zu werden, den platonischen Ursprung der Schriften folgern wollen. Hätte Plato, einmal den unmöglichen Fall als wirklich gesetzt, daß er auf eine so langweilige und verwirrende Weise im Sophistes habe scherzen wollen, im Politikos mit Fortsetzung des Scherzes diesen noch dazu ernsthaft vertheidigen dürfen? Mußte er im zweiten Dialoge nicht vielmehr die unverständigen Leser, die seine Scherze im Sophistes für Ernst genommen hatten, wegen dieses Mißverständnisses aufziehen, statt den Scherz als Ernst gegen sie ernst zu vertheidigen? Heißt es nicht die Leser absichtlich in die Irre führen, wenn er ein angewendetes falsches Verfahren, das im Sophistes nur verhöhnt werden sollte, im Politikos als ein schwieriges, leicht zu Versehen führendes, aber doch nothwendiges schildert und

28) Indessen ist dieß gar kein platonischer, sondern vielmehr ein aristotelischer Satz. Vgl. Topik I c. 2.

demgemäß zugleich thatsächlich anwendet, immer wieder darauf zurückkommend und es bei der Definition benutzend? Leugne man es doch also nicht länger, daß die Diäresen von dem Autor beider Gespräche wirklich ernst gemeint seien! Zumal der Hauptunterredner sie macht, der Antwortende sie acceptirt und sie überdieß durch das Stillschweigen seines älteren Namensvetters, des weisesten der Hellenen, bestätigt werden. Auch die Zuflucht bleibt nicht übrig, daß alle diese Schwierigkeiten in dem dritten Gespräche, dem „leider nicht geschriebenen" Philosophos ihre Lösung gefunden haben würden. Man denkt sich diesen Philosophos gern als eine Art von messianischem Retter, bestimmt die Sünden seiner beiden Vorgänger auszutilgen. Aber leider schneidet der Anfang des Politikos auch diese Hülfe ab. Denn da ist mit dürren Worten gesagt, daß der Eleat auch den dritten Mann, den Philosophen darstellen werde, wie dieß übrigens schon der Anfang des Sophistes vermuthen läßt; und wenn Socrates jenem einen dreifachen Dank soll sagen müssen, konnte er doch sicher nicht, wie die Benignität der Ausleger hier etwa anzunehmen geneigt sein möchte, jenen wegen seiner Aufstellungen in den beiden ersten Gesprächen durch eigene Wortführung im dritten widerlegen sollen.

Aber, so höre ich die Gegner sagen, sei es mit den Dichotomien wie es wolle — vielleicht sind sie nichts als eine jugendliche Uebereilung Plato's — das Hauptgewicht für die Methode in beiden Gesprächen fällt gar nicht in sie, sondern vielmehr in das socratisch-platonische Inductionsverfahren, welches der Verfasser nicht nur praktisch sehr wohl anzuwenden versteht, sondern worüber er auch theoretische Einsicht zeigt. Heißt es nicht p. 277. D: *χαλεπὸν μὴ παραδείγμασι χρώμενον ἱκανῶς ἐνδείκνυσθαί τι τῶν μειζόνων· κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα αὖ πάλιν ὥσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν.* Und wieder 278. C: *οὐκοῦν τοῦτο μὲν ἱκανῶς συνειλήφαμεν, ὅτι παραδείγματος γ' ἐστὶ τότε γένεσις, ὁπόταν ὃν ταὐτὸν ἐν ἑτέρῳ διεσπασμένῳ δοξαζόμενον ὀρθῶς καὶ συναχθὲν περὶ ἑκάτερον ὡς συνάμφω μίαν ἀληθῆ δόξαν ἀποτελῇ;* Ist da nicht die platonische Lehre von der Wiedererinnerung und zwar durch epagogisches Verfahren ausgedrückt? Und jenen Aussprüchen entspricht die Thatsache, daß im Sophistes wie im Politikos die Begriffsbestimmung mit Hülfe von Paradigmen vollzogen wird! Darauf ist nun zu erwiedern, daß die Uebereinstimmung des Verfassers mit der socratisch-platonischen Inductionsmethode eben nur scheinbar ist. Die wahre, von Socrates zuerst eingeführte und in den platonischen Dialogen fortwährend in Anwendung kommende Epagogik geht, wie jeder Leser derselben weiß, darauf aus, das Wesen oder den Begriff der Sache aus deren Erscheinungen, welche die Erfahrung darbietet, aufsteigend zu gewinnen; sie leitet also das Denken aus der sinnlich dargebotenen Vielheit zur begrifflichen Einheit empor. Unser Verfasser braucht aber das Paradigma, das für ihn den bei Plato

gewöhnlichen Sinn des ideellen Vorbildes eingebüßt hat, nicht zur begrifflichen Erörterung, sondern umgekehrt zur Versinnlichung des Wesens der Sache. So nimmt er den Weber als Paradigma des Herrschers nicht zu dem Zweck, aus der Webekunst den ihr mit der Regierungskunst etwa gemeinsamen Begriff des Vereinigens und der Verknüpfung (wie ἁρμόζω u. dgl.) zu ziehen, sondern ihm erscheint die Regierungskunst selbst immer unter dem Bilde der Weberei, wie denn die Ausdrücke ὕφασμα und πλέγμα noch in der Schlußdefinition, ohne die er es nun einmal nicht thut, vorkommen (p. 311. C). Und so wenig epagogisch verfährt er, daß er sogar mit den Paradigmen zu wechseln liebt, also z. B. den Politikos zuerst immer unter dem Bilde des Hirten, später erst unter dem des Webers faßt. Ganz dasselbe findet im Sophisten Statt. Sein Verfahren ist also gar nicht epagogisch, sondern paradigmatisch zu nennen: ein gewaltiger Unterschied, womit gegen die schon von Aristoteles ausgesprochene Regel verstoßen ist, daß man mit Metaphern nicht dialogisiren und nicht definiren solle, weil sich dadurch kein wahrer Schluß gewinnen lasse [29]). Poetische Seelen mögen daher immerhin die Art, wie unser Verfasser die Kunst des Sophisten und des Staatsmannes mit andern Künsten vergleicht, dichterisch schön finden; platonisch und philosophisch ist sie nicht.

Was die Composition des Gespräches betrifft, so ließe sich neben vielen und bedeutenden Mängeln besonders der rügen, daß der Verfasser das ponere totum, worin der Probirstein der Meisterschaft liegt, im Gegensatz zu Plato gar nicht versteht, doch würde dieß ein weiteres Eingehen nicht nur auf die Einzelnheiten des Gespräches selbst, sondern auch auf die echten Dialoge selbst erfordern und die Grenzen des dieser Abhandlung ungefähr zugemessenen Umfanges weit überschreiten. Ich gehe daher gleich auf den Inhalt des Dialoges über, wobei ich mich wieder nur an ein Paar Hauptpunkte, die aber meinem Zwecke hoffentlich entsprechen werden, halten will.

Den politischen Grundgedanken des Verfassers, sein Staatsideal, haben wir kennen gelernt. Man will nun gefunden haben, daß sich dasselbe von dem Staatsideal der platonischen Republik, der Philosophenherrschaft, nicht eben entferne; denn die ἐπιστήμη, worauf nach Politikos p. 293 in dem besten Staate alle obrigkeitlichen Angelegenheiten beruhen müssen, sei doch diejenige Erkenntniß, welche sich in dem Wissen von den Ideen vollendet, ganz wie auch in der Republik. Dagegen ist zu bemerken, daß die staatsmännische ἐπιστήμη im Politikos allerdings nichts weniger als die ideale Wissenschaft im Sinne Plato's, daß sie ja als eine Unterabtheilung der ἐπιτακτικὴ bestimmt ist und innerhalb dieser sich auf die Herdenzucht der ungehörnten Landbewohner bezieht, bei der Menschen und Säue traulich coordinirt werden.

29) Analyt. Post. B. 13 ed. Bekker. p. 97 in fine. Vgl. Anal. Priora B. 24 ed. Bekker. p. 69.

Der Verfertiger des Politikos denkt ſich die philoſophiſche Epiſteme ſicher als eine ganz allgemeine, auf alle Begriffe behufs deren Diäreſe ſich erſtreckende, die des politiſchen Mannes denkt er ſich aber als eine mit Verſtändniß der menſchlich-politiſchen Charactere verbundene Routine. Der königliche Mann unſeres Geſpräches erſcheint niemals als theoretiſcher, philoſophiſcher Denker, ſondern immer als praktiſcher Künſtler, er heißt zwar *μετὰ φρονήσεως βασιλικὸς*, aber *φρόνησις* ſoll gerade das praktiſche Wiſſen bezeichnen; es wird daher immer das Hauptgewicht auf ſeine *τέχνη*, auf ſeine *ῥώμη τῆς τέχνης* gelegt[30]). Der von einigen Erklärern ausgeſprochene Satz, daß in unſerm Geſpräche der echte Dialectiker als der wahre Staatsmann erſcheine, iſt alſo geradezu falſch und wird fälſchlich in daſſelbe hineininterpretirt. Am allerwenigſten darf man ſich dafür, wie z. B. Deuſchle[32]) thut, auf die zu dieſem Ende angezogene Stelle berufen, wo es heißt, die Unterſuchung über den Politikos werde nur angeſtellt, um überhaupt dialectiſcher zu werden (ſ. oben S. 70 u. 74). Mit ganz demſelben Rechte könnte man ja auch Philoſoph und Sophiſt identificiren, da nach der Meinung des Verfaſſers die Unterſuchung über den Sophiſtes gleichfalls dialectiſcher machen muß. Noch unglücklicher aber iſt die Berufung auf den Euthydemus, beſonders p. 291 fgg., weil erſtlich durch dieſe Berufung nicht bewieſen werden kann, daß die daſelbſt vorkommende *βασιλικὴ* mit der unſeres Verfaſſers etwas mehr als den bloßen Namen gemeinſam hat, zweitens aber gerade durch dieſe Vergleichung der grelle Unterſchied zwiſchen der Denkweiſe Plato's und der des Verfaſſers beider in Rede ſtehender Geſpräche, dazu noch die ſichtliche Nachahmung, welche der Letztere dem Euthydem neben dem Theätet zu Theil werden läßt (wovon nachher) in die Augen ſpringt. Die Herrſcher der platoniſchen Politik ſind alſo philoſophiſche Theoretiker, der königliche Mann des Politikos aber ein praktiſcher Künſtler; und nur durch dieſe Auffaſſung iſt die ganze Unterſcheidung von *σοφιστὴς*, *πολιτικὸς* und *φιλόσοφος* möglich, von der ja unſer Verfaſſer ausgeht, um drei verſchiedene Geſpräche darauf zu gründen — eine Unterſcheidung, die was die beiden letzteren Begriffe anbetrifft, ſo unplatoniſch als möglich, dagegen dem Ariſtotelismus gemäß iſt[33]). Bei Plato herrſcht, wie in der Welt überhaupt, ſo auch im wahren Staate die Idee und mittels ihrer die gleichſam unperſönlich gedachten Vertreter derſelben: im Politikos tritt dagegen der mit dem einzigen Weltregierer verglichene Herrſcher auf, welcher über dem geſetzlichen Maß erhaben, durch individuelle Kunſt die Harmonie des Ganzen wahrt. Wird man bei dieſer Figur

30) p. 294. A. p. 289. E (ebendaſ. D *βασιλικὴ πρᾶξις*). p. 297. A *μετὰ νοῦ καὶ τέχνης κτλ.*

31) p. 297. A.

32) A. a. O. S. 2.

33) Ariſt. Polit. L. VII c. II.

an das Streben der Stoiker erinnert, ein Ideal menschlicher Persönlichkeit aufzustellen, dem sich freilich der dritte Theil, der φιλόσοφος, am meisten genähert haben würde, so ist andrerseits doch diese Figur, dem Sophisten des σοφιστὴς entsprechend, dürftig genug gehalten; und wie dort an die Stelle der concreten, lebensvollen Figuren und Charactermasken der einzelnen Sophisten, wie sie z. B. im Protagoras und Euthydem, Hippias und Gorgias, in der Republik u. s. w. uns ergötzen, eine in ganz abstrakter Gedankenblässe gehaltene Definition des sophistischen Wesens tritt, so erfahren wir auch im Politikos vor allen Vorbereitungen über die Hauptsache, den Besitzer der königlichen Kunst, im Grunde genommen wenig mehr, als daß er zu herrschen berechtigter sei, als das Gesetz. Diese Vertheidigung, ja Anpreisung des politischen Absolutismus, welche den Grundton des Politikos bildet, ist für Plato unerhört, dessen Hinneigung zum Aristokratismus nicht nur die ideale Construction seiner Republik ausdrücklich bezeugt, sondern auch seine Lebensgeschichte. Plato theilt mit dem Verfasser des Politikos wohl die Abneigung gegen die Demokratie, ist aber von dessen politischer Theorie durch den maßgebenden Unterschied getrennt, daß er, Plato, im Sinne des klassischen Hellenenthums einen objectiven Staatszweck (bei ihm die Idee der Gerechtigkeit) setzt, während der Politikos keinen allgemeinen Staatszweck kennt, sondern nur die subjective Befriedigung der den Staat Bildenden (das εὖ ζῆν), in mehr moderner, aristotelischer Weise zu Grunde legt. Dieser Gegensatz entspricht in der historischen Entwickelung Griechenlands dem Gegensatz des freien Republikanismus und der macedonischen Weltmonarchie. Zu Plato's Zeiten konnte man in der Politik wohl noch gar nicht absolutistisch denken[34]);

34) Hoffentlich wird Niemand einwerfen, daß Plato's auf den jüngern Dionysius gesetzte Hoffnungen diesem Satze entgegenlaufen. Es galt eben, den jungen Herrscher durch eine wahre Aristokratie und Hetärie philosophischer Männer zu lenken. Und das Mißlingen dieses Planes wird Plato's Vertrauen auf individuelle Herrschertugend im Gegensatz zur Gesetzesherrschaft nicht grade vermehrt haben. In den Leges IX (p. 874. E. p. 875. E) drückt er sich darüber auf's Stärkste aus, daß Gesetze herrschen müssen, weil es eben keinen persönlich gewordenen νοῦς geben könne und selbst der beste Wille eines Herrschers, nach dem κοινῇ συμφέρον zu regieren, an den schlechten Neigungen zu Grunde gehen werde (ἐπὶ πλεονεξίαν καὶ ἰδιοπραγίαν ἡ θνητὴ φύσις αὐτὸν ὁρμήσει ἀεὶ). Vielleicht könnte man aber grade durch diese Stelle auf den Gedanken gebracht werden, daß Plato das im Politikos Aufgestellte gewissermassen zurücknehmen und seine früheren günstigen Aeußerungen über den Absolutismus, durch Erfahrung belehrt, auf das richtige Maß zurückführen wolle. Dem widerspricht zweierlei. Zuerst ist anzunehmen, daß Plato einen etwaigen Widerruf ausdrücklicher, sicherlich mit näherer Andeutung dessen, was er gesagt und wie er es gesagt, gemacht haben würde. Sodann darf der Politikos mit dem Sophistes auch von denen, welche beide Gespräche für platonisch halten, nicht in ein Lebensalter des Philosophen gestellt werden, wo er noch Dinge zu schreiben fähig war, die spätern Widerruf verdienten. In der That ist aber jene Betrachtung,

nach dem Eingriff des macedonischen Königthums aber war es möglich, alle diese Controversen in Betracht zu ziehen, welche des Aristoteles Politik und der Politikos über die Frage: Absolutismus oder Gesetzesherrschaft? aufwerfen.

Ehe ich nun zum Verhältniß des aristotelischen Werkes mit dem Politikos komme, muß ich mit ein Paar Worten noch die Verschiedenheit berühren, welche in der Darstellung der mannigfaltigen, guten wie schlechten Staatsformen zwischen dem Letztern und Plato's Republik obwaltet. Dieser, der speculative Aristokrat, giebt uns eine nach innern Momenten sich fortbewegende Dialektik der Staatsverfassungen (Rep. L. VIII p. 543 fgg.); jener, der realistische Absolutist, unterscheidet wie (nach?) Aristoteles ganz äußerlich dem numerischen Verhältniß der Herrscher gemäß. Wie bewundernswürdig ist nicht Plato's, auf tiefer Ergründung des Laufes menschlicher Dinge beruhende Auseinandersetzung des Wechsels der Staatsformen wie der Laster, den innere Nothwendigkeit im Gefolge sittlichen Verfalles herbeiführt; mit wie unauslöslichen Zügen hat er uns nicht in der Republik den Uebergang aus der Herrschaft der Idee durch die Besten zur Herrschaft der Besitzenden, von da zur Oligarchie, dann wieder zur Demokratie und endlich zu der daraus entspringenden Tyrannis gezeichnet! Im Politikos dagegen wird die Güte der Verfassung nach der Anzahl der Herrscher bemessen, da es um so besser sei, je wenigere regieren[35]). Nur gezwungenes Deuteln kann hier eine Ausgleichung zu Stande bringen[36]).

Die Aufzählung der Staatsformen stimmt bei unserm Verfasser mit der bei Aristoteles merkwürdig überein. Kein Wunder, wird man

daß auch das beste Naturell eines Herrschers den Zügel der Gesetze nöthig hat, um nicht aus Leidenschaft und Selbstsucht tyrannisch zu werden, so nahe liegend, daß Plato wohl auch ohne seine sicilischen Erfahrungen und vor denselben darauf kommen mußte. Nur das oberflächliche Denken des Verfertigers des Politikos konnte ihn in der Weise einseitig auffassen und die einseitige Auffassung in der Weise outriren, wie es im Politikos geschehen ist. Denn daß dem Politikos die angezogene Stelle der Leges voranliegt, leidet doch wieder keinen Zweifel.

35) p. 292. Vgl. p. 202. E — p. 203. B.

36) Man hat Suckows (die w. u. k. Form der platon. Schriften. Berlin, 1855. S. 75 fgg.) Gründe wohl abgewiesen, aber nicht widerlegt. Suckow hat sich dadurch geschadet, daß er den Sophistes als echt platonisch annahm und das Verhältniß des Aristoteles zu Plato ganz unrichtig auffaßte. Wenn ihn in letzterer Hinsicht Ueberweg mit Recht bekämpft, so ist dadurch immer noch nicht der Kern von Suckows Argumenten berührt worden. Und ebensowenig, wie Ueberweg Suckows Gründe entkräftigen konnte, haben Hermann, Steinhart oder gar Stallbaum die Gründe Sochers widerlegt, was Deuschle nur Unkundige glauben machen wird (der plat. Politikos S. 2). Steinharts Einleitung bekundet sogar trotz des Festhaltens an der Echtheit des Dialogs manche Bedenken, weil nicht geringe Einsicht in die Unvollkommenheiten desselben (vergl. S. 582. 584. 588. 595. 609 u. s. w.).

sagen, da Aristoteles ja ausdrücklich bemerkt, daß ein Anderer vor ihm ebenso eintheile — dieser Andere ist eben der Verfasser des Politikos. Bekanntlich das Hauptargument für den platonischen Ursprung dieses Gespräch's! Aber noch mehr. Es ist eine zweite Beziehung zwischen der Politik des Aristoteles und dem Politikos ausgefunden worden in der Stelle, wo ersterer gleich zu Anfang es tadelt, daß man den πολιτικὸς und βασιλικὸς und οἰκονομικὸς und δεσποτικὸς identificire, was auf Politikos p. 259. C zu gehen scheint: οὐκοῦν φανερὸν ὡς ἐπιστήμη μία περὶ πάντ' ἐστὶ ταῦτα· ταύτην δὲ εἴτε βασιλικὴν εἴτε πολιτικὴν εἴτε οἰκονομικὴν τις ὀνομάζει μηδὲν αὐτῷ διαφερώμεθα [37]). Ich füge noch Mehreres hinzu. In der aristotelischen Politik L. III c. X ist die Frage aufgeworfen, ob es besser sei, von den besten Menschen oder von den besten Gesetzen beherrscht zu werden. Wenn diese Frage selbst schon an den Politikos erinnert, so noch viel mehr die weitere Inbetrachtnahme dieser Aporie. Die Absolutisten, so erklärt Aristoteles übereinstimmend mit dem im Politikos Vorgetragenen, machen die abstracte Allgemeinheit des Gesetzes geltend, welches nicht für die προσπίπτοντα vorschreibe [38]); der Herrscher wird für das Einzelne bessere Befehle geben können [39]). Sollen Gesetze gegeben sein, so müssen sie nicht unbedingt binden (μὴ κυρίους εἶναι), sondern corrigirt werden können [40]). Im folgenden Kapitel wird von ihm dann bei der Verwerfung des Absolutismus das Beispiel der Künste abgewiesen, namentlich das des Arztes [41]). Alle diese Dinge erinnern zu lebhaft an den Politikos, als daß man sich dem Dilemma entziehen könnte, daß entweder Aristoteles bei seiner Politik das Gespräch vor sich gehabt, oder aber der Verfasser desselben die aristotelische Politik benutzt habe. In letzterem Falle nun wäre der τὶς τῶν πρότερον ein unbekannter Dritter und Plato's Autorschaft fiele von selbst weg; ich brauche also nur den ersteren Fall in Betracht zu nehmen. Die Frage ist hier: Wäre es denkbar, daß Aristoteles, welcher in der Politik fast allein mit Plato als Vorgänger sich kritisch auseinanderzusetzen hat und dieß auch bekanntlich, was Republik und Gesetze betrifft, in sehr ausgedehnter Weise thut, welcher dabei Plato und diese Werke Plato's wiederholt nennt [42]) — daß derselbe Aristoteles, indem er nicht minder die Aufstellungen des Dialogs Politikos in Betracht zieht, diesen nie als platonisch genannt und ihn niemals mit den andern politischen Schriften Plato's in Beziehung gebracht

37) Und vorher p. 259. B: τί δὲ; μεγάλης σχῆμα οἰκήσεως ἢ σμικρᾶς αὖ πόλεως ὄγκος μῶν τι πρὸς ἀρχὴν διοίσετον; οὐδέν. Aristoteles sagt: ὡς οὐδὲν διαφέρουσαν μεγάλην οἰκίαν ἢ σμικρὰν πόλιν.

38) Vgl. Polit. p. 294. B. C.

39) Vgl. Polit. p. 293. C. D.

40) Vgl. Polit. p. 295—296.

41) Vgl. Polit. p. 292. B. 299. B.

42) Vgl. Ueberweg S. 133.

haben ſollte? Würde insbeſondere Ariſtoteles verſäumt haben, Plato wegen deſſen dann anzunehmender Inconſequenz, nämlich wegen der Differenzen zwiſchen jenen Werken und dem Politikos, zur Rechenſchaft zu ziehen? Dieſe Fragen nun dürfen mit um ſo größerer Zuverſicht verneint werden, als Ariſtoteles doch Republik und Leges wiederholt mit einander vergleicht (im 2ten Buch ſeiner Politik) und es ganz unglaublich erſcheint, daß er in demſelben Werke, wo er Plato ſo viel berückſichtigt, wo er ihn und ſeine Schriften ſo oft nennt — daß er in eben dieſem Werke ihn außerdem noch als *τινὰ τῶν πρότερον* einmal bezeichnet haben und doch wieder nicht auf die Abweichungen des Politikos von den platoniſchen Dialogen eingegangen ſein ſollte. Auch das kann nicht befremden, daß Ariſtoteles manche Sätze, zumal die Schlußerörterung des Politikos, mit Stillſchweigen übergeht. Er konnte dieß um ſo mehr thun, als er darin ohne Zweifel wiedergegebene Reminiſcenzen aus Plato's Schriften erkannte, die noch einmal zu kritiſiren ihm ſehr überflüſſig erſcheinen mußte. Wenn aus den philoſophiſchen Herrſchern der platoniſchen Republik hier der königliche Mann, aus den Wächtern der tapfere, aus dem *χρηματιστικὸν* der beſonnene Theil des Volkes geworden iſt, wenn ſtatt der Idee der Gerechtigkeit die Webekunſt des Regierers hier den Staat zuſammenhält, ſo hatte Ariſtoteles wohl nicht nöthig, ſich mit ſolcher halbwahren Nachahmung der großen Gedanken Plato's länger zu befaſſen.

Daß die politiſche Weisheit unſeres Dialoges nicht ſonderlich tief ſei, haben nun zwar verſchiedene, unbefangene Erklärer deſſelben mehr oder weniger bereits erkannt; grade deswegen ſind ſie aber geneigt, das Politiſche darin nur als die Außenſeite, als eine Art Aushängeſchild für tieferen Gehalt zu erklären, als ein Beiwerk, hinter dem als eigentlicher Inhalt die Ideenlehre verborgen ſei. Da erhält denn auch der Mythus vom Wechſel der Weltalter (p. 269. C — 274. E) ſeinen beſonderen, tiefer liegenden Sinn, um deſſen Enthüllung ſich zumal Deuſchle's ſchon erwähnte Abhandlung [43]) dreht, ſeiner Meinung nach der Schlüſſel zum Verſtändniß des Dialoges. Anknüpfend, wie es ſcheint, an eine Aeußerung Steinharts [44]), hat Deuſchle zu zeigen verſucht, daß „Plato" in dieſem Mythus mittels des zeitlichen Nacheinanders zweier Welten das Nebeneinander des transcendenten Reichs der Ideen und der Erſcheinungswelt habe veranſchaulichen wollen [45]).

Wenn man bedenkt, daß ſowohl im Sophiſtes wie im Politikos die Ideen vorkommen, ſogar in dem erſtern Dialoge die Freunde der Ideen ſchon bekämpft werden [46]), ſo leidet es keinen Zweifel, daß wenn

43) Siehe oben S. 65. 66.

44) A. a. O. S. 598—599.

45) S. 6—7 u. ſ. w. Suſemihls Aeußerungen (S. 316 f. Werkes) dienten dabei Deuſchle, wie er ſelbſt anführt, als weitere Stütze.

46) p. 246. B fgg.

man Plato für den Verfasser beider Gespräche hält, man davon ausgehen muß, er habe sie zu einer Zeit geschrieben, wo er mit sich und seinen Lesern über die Ideenlehre völlig im Reinen war[47]). Wie in aller Welt soll er nun — so müssen wir der Deuschle'schen Hypothese gegenüber zunächst fragen — dazu kommen, im Politikos dieselbe Ideenlehre, welche er in anderweitigen kurzen Erwähnungen als bekannt und selbstverständlich voraussetzt[48]), in mythischer Hülle geheimnißvoll vorzutragen? Und in welcher Hülle! Die Interpreten nehmen in der Regel zwei kosmische Zustände an, von denen der Mythus erzähle, aber wie es dasteht, sinds ja drei, nämlich 1) die Zeit unter Kronos, wo Gott die Drehung der Welt besorgt, 2) die Zeit selbständiger Weltbewegung, 3) das Wiederzugreifen Gottes, wobei es heißt, daß er nunmehr die Welt unsterblich und alterlos mache (*τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται* p. 273. E). Nichts wäre ungeschickter gewesen, als den Gegensatz von Ideenwelt und Erscheinungswelt durch ein Bild, in dem drei Zustände wechseln, ausdrücken zu wollen. Ferner aber kommt ja in der vermeinten Allegorie die Ideenwelt selbst vor! Es heißt p. 269. D: *τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταυτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις*, was sich nur auf die Ideen beziehen kann[49]). Es wird an dieser Stelle mit deutlichen Worten und keineswegs allegorisch der Gegensatz der bewegungslosen Ideenwelt und der körperlichen, also beweglichen, theils durch Gott, theils selbständig beweglichen Erscheinungswelt hervorgehoben. Und nun soll diese letztere im Mythus wieder den Gegensatz zwischen ihr selbst und der

47) Wie Bonitz und auch Zeller (a. a. O. S. 342) mit Recht annehmen.

48) S. oben S. 73.

49) Unser Verfasser hat bei dieser seiner Aeußerung freilich vergessen, daß er im Sophistes, an jener Stelle wo er Plato kritisirt und dessen Begriff der *κοινωνία* in Anspruch nimmt (p. 248. A — 249. D), den Ideen Leben und Bewegung zugesprochen hat; wir dürfen es aber mit ihm so genau nicht nehmen. Uebrigens mache ich auf diesen Umstand als ein schönes Argument diejenigen aufmerksam, welche mit Hermann annehmen, daß zwischen Sophistes und Politikos eine längere Zeit liege. Sie können sagen: „Plato" habe im Sophistes den Versuch gemacht, den Ideen Bewegungskraft beizumessen, sei aber in der Zwischenzeit von diesem Gedanken wieder zurückgekommen und retractire nun im Politikos u. s. w. Im Ernst gesprochen: Die Anführungen der Ideenlehre in beiden Dialogen sehen genau so aus, wie die gewohnheitsmäßige Anerkennung einer Lehre, deren genetische Begründung in Vergessenheit gerathen ist, die also nicht scharf, aber darum nur um so sublimer gefaßt wird und neben der gewöhnlichen realistischen Denkweise des Verfassers als ein überkommenes Dogma herläuft. Für Plato selbst, mochte er auch ein noch so hohes Alter erreicht haben, ist dergleichen undenkbar.

Ideenwelt bildlich repräsentiren? Dieß annehmen heißt wirklich annehmen, daß der Verfasser seine Leser habe verwirren oder narren wollen, statt belehren. Aber er schützt sich vor diesem Verdachte zu schmählicher Gedankenlosigkeit selbst, indem er p. 286. A ausdrücklich erklärt, daß die Ideen (*τὰ ἀσώματα*, wie er sie nennt, *κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα*) nur *λόγῳ, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ* zu zeigen seien, er kann also den Mythus nicht als Symbol des Verhältnisses von Idee und Erscheinung haben betrachtet wissen wollen.

Die philosophischen Mythen der platonischen Epoche, woran ich bei dieser Gelegenheit erinnern möchte, sind überhaupt nicht Allegorien im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Plato selbst, von der Wahrheit durchdrungen, daß all' unser Wissen Stückwerk sei und daß der Mensch mit dem Thatsächlichen anzufangen und dessen bei aller Speculation nicht entbehren könne, scheut sich nicht, seinen Philosophemen den Hintergrund sittlich-religiöser, an die Volkssage angeknüpfter Glaubenssätze zu geben, die den Horizont des Denkens bilden und sozusagen die Totalität des philosophischen Bewußtseins, das ohne sie lückenhaft bleiben würde, herstellen sollen. Diese, ich möchte sagen formelle Seite des Mythus hat unser Verfasser aus seinem Plato ganz richtig begriffen, obgleich er *seinen* Mythus, wie wir sehen werden, doch wieder dem Gehalt nach sehr unplatonisch gestaltet hat. Es ist also gar nicht daran zu denken, daß der Mythus des Politikos anders als eigentlich, anders als er dasteht, zu nehmen sei; und auch so, wie er dasteht, d. h. ohne Umdeutung, hat er nicht verfehlt, wegen seines „erhabenen" Inhaltes die Bewunderung Vieler zu erregen. Sein Grundgedanke ist, die bekannte Sage von der allmäligen Verschlechterung menschlicher Zustände (welche uns Hesiod und andere Dichter vollständig erzählen) an kosmische Verhältnisse anzuknüpfen. Aber er thut dieß so, daß er damit jener interessanten Sage einen ihr fremden Hintergrund unterschiebt. Er führt nämlich die Verschlechterung der menschlichen Zustände auf die Umkehr des Weltregiments zurück, ein Gedanke, für dessen allgemeine philosophische Berechtigung sich schwerlich etwas sagen läßt und welcher sicherlich nicht platonisch ist. Plato läßt die Welt aus dem Göttlich-Guten hervorgehen und leitet die menschliche Sündhaftigkeit aus dem freien Willen ab; unser Verfasser macht in aristotelischer Weise Gott zum Bewegungsprincip, und leitet den Verfall der menschlichen Unschuld von der Nothwendigkeit her (*ἐπειδὴ μεταβολὴν ἔδει γίγνεσθαι* p. 272. D). Wie will man dieß mit Plato's Anschauungen zusammenbringen? Bei dem gewagten Satze, daß Gott eine Zeitlang die Welt sich selbst überlasse, scheint übrigens unserm Verfasser nicht ganz wohl zu Muthe gewesen zu sein, denn er bemüht sich durch eine besondere Argumentation seine Leser von der Nothwendigkeit dieser Annahme zu überzeugen, indem er erklärt, daß nichts weiter übrig bleibe, als sie, weil wir doch weder immerwährende Selbstbewegung, noch immerwährendes Gottesregiment

und ebensowenig zwei einander entgegenarbeitende Götter (p. 269. E) für die Welt annehmen könnten [50]). Wir fragen ganz von selbst: warum nicht immerwährende Selbstbewegung, wenn, wie die Interpreten behaupten, „hier zuerst" [51]) die platonische Weltseele gelehrt ist? Oder warum nicht immerwährendes Gottesregiment, nachdem das aristotelische πρῶτον κινοῦν unserm Verfasser doch bekannt und von ihm anerkannt ist? Die Antwort fällt einfach dahin aus, daß unser Verfasser eben zwei einander entgegengesetzte Zustände der Menschen brauchte, um den göttlichen Staatsmann vom irdischen zu unterscheiden, und daß er diese nicht anders kosmisch begründen konnte, als wenn er zwischen Plato's Weltseelentheorie und des Aristoteles Theorie vom göttlichen Beweger eine mittlere Proportionale zog. Daß er damit inconsequent und unphilosophisch wird, ist freilich gewiß, denn wie will man sich seinen Gedankengang anders verständlich machen, ohne den dastehenden Sätzen Zwang anzuthun? Auch hier also tritt uns der Character der Halbwahrheit, welcher dem mittelmäßigen, fremde Philosopheme zusammenhangslos und syncretistisch benutzenden Denken eigen zu sein pflegt, recht grell entgegen. Unser Verfasser leugnet die Weltseele nicht, nimmt sie aber auch nicht an; die Welt ist ein ζῶον καὶ φρόνησιν εἰληχὸς, was streng genommen den göttlichen Beweger überflüssig macht, der ja bei Aristoteles erst an die Stelle der aufgegebenen Weltseele getreten ist; andrerseits durfte das göttliche Regiment nicht immerwährend bestehen, weil sonst die menschliche Staatenbildung nach der Meinung des Verfassers nicht vor sich ging. Wie unplatonisch nun die Vorstellung eines sich aus Nothwendigkeit von der Welt zurückziehenden Gottes ist und daß damit nach stoischer Art auf überwundene Standpunkte der früheren Periode, wie etwa den Heracliteismus, zurückgegangen sei, brauche ich nicht erst auseinanderzusetzen. Noch weniger kommt es darauf an, auf mancherlei Unklarheiten, ja Unbegreiflichkeiten im Innern des Mythus selbst hinzuweisen; es genügt die Bemerkung, daß unseres Verfassers Dichtung wieder den theologischen, noch den kosmologischen, noch den ethischen Anschauungen Plato's gerecht geworden ist. Und sage man nur nicht etwa wieder, daß Plato in jugendlicher Unbesonnenheit so etwas gedichtet habe! Der jugendliche Plato war ein Schüler des Socrates, von dessen religiösem und sittlichem Ernste uns nicht nur zahlreiche Züge der Tradition, sondern insbesondre Xenophon's Memorabilien und Plato's Schriften selbst genügendes Zeugniß ablegen. Die Allgegenwart, Güte und daraus fließende Vorsehung des göttlichen Wesens lehrte Socrates und lehrt

50) Vielleicht bezieht er sich mit diesem letztern Gedanken auf die famose Stelle der Leges von der guten und bösen Weltseele (p. 895 fgg.), welche auch sonst an seine kosmologischen Lucubrationen erinnert.

51) Susemihl S. 317.

52) p. 269. C.

mit ihm übereinſtimmend auch Plato, letzterer ſowohl in ſeinen frühern als in ſeinen ſpätern großen Werken. Wie ſtimmt dazu der Gottesbegriff und die Kosmologie des Politikos? Selbſt das iſt nicht im Geiſt Plato's, daß der Mythus dieſes Dialogs zum Unterbau, wenigſtens zum Fortſchritt der philoſophiſchen Betrachtung dient: Plato läßt die Mythen immer da eintreten, wo die Speculation aufhört, indem er auf dieſe Weiſe die Mängel des Wiſſens durch die kindliche Weisheit religiöſer Sage ergänzt. Niemals aber benutzt er dieſe zur Baſis der Fortbewegung wiſſenſchaftlicher Unterſuchung ſelbſt. Solches geſchieht aber im Politikos, indem nach der Weiſe mancher antiker wie moderner Staatslehrer das Bild des göttlichen Herrſchers auf den irdiſchen König übertragen wird: was als eigentliche Veranlaſſung der Einmiſchung des ganzen Mythus ſowohl zu Anfang (p. 268. D) und in der Mitte (p. 272. D) als am Ende zweimal (p. 273. E. 274. E. 275. A. B) hervorgehoben iſt.

Wie aber Plato ſelbſt die betreffende Sage geſtaltet haben würde, das dürfen wir nicht bloß aus allgemeiner Conjectur vermuthen; wir wiſſen es ſehr beſtimmt aus den Leges, in welchen die Grundlage und das Vorbild des Politikos-Mythus enthalten iſt. Im 4ten Buch derſelben (p. 713. B) ſpricht Plato vom Leben der Menſchen unter Kronos und der von dieſem Gott eingeſetzten Dämonen-Herrſchaft überirdiſcher Hüter: wobei er ganz im Sinne der ſchönen, aus Heſiodus, Ovidius u. ſ. w. uns bekannten Volksſage die alte Menſchheit als das beſſere Geſchlecht bezeichnet und die Nachahmung ihrer glücklichen Zuſtände nicht bloß als für die heutigen Menſchen, ſondern für alle Menſchen maßgebend bezeichnet. Vergleicht man beide Mythen, ſo ſpringt ſofort in die Augen, daß der im Politikos enthaltene aus der Benutzung des in den Leges vorkommenden gefloſſen ſei, wobei ein weiterer Ausbau, ein kosmologiſcher Unterbau und ſonſtige Beithaten hinzugefügt worden ſind, die den Character des Ganzen, wie ſchon oben bemerkt, weſentlich alterirten; nicht aber kann ſich der einfachere und dem urſprünglichen Geiſte der Sage vollkommen treu gebliebene Mythus der Leges nach jenem mit fremden Elementen entſtellten Politikos-Mythus gerichtet haben. Die letztere, das wahre Sachverhältniß grade umkehrende Deutung würde auch ſicherlich Niemandem eingefallen ſein, wenn man dabei nicht von der ſchon aus anderweitigen Scheingründen feſtgewordenen Anſicht ausgegangen wäre, daß der Politikos lange vor den Leges, etwa in Plato's „megariſcher Periode" verfaßt ſein müſſe. Wiſſen wir nun mit ziemlicher Sicherheit, daß die Leges eine der letzten, vielleicht die allerletzte, weil von ihm ſelbſt nicht vollendete und in der uns vorliegenden Geſtalt nicht hinterlaſſene Arbeit Plato's iſt, ſo erwächſt aus der Einſicht in das wahre Zeitverhältniß beider Mythen zu einander ein neuer Grund für die Annahme der ſpäteren Abfaſſung d. h. der Unechtheit des Politikos.

Daß der Verfaſſer des Politikos, wie der aufmerkſame Leſer

längst bemerkt haben wird, der Manier huldige, die aus seinen Quellen (Plato und Aristoteles) aufgenommenen Gedanken und Sätze nach seiner Art zu nuanciren und in einem, ihrem ursprünglichen Geiste oft ganz heterogenen Sinne anzubringen, weniger aus Mißverständniß, wie es scheint, als vielleicht um sich einen Anstrich von Originalität zu geben und die eigene Gedankenarmuth zu verbergen — daß er dieser Manier huldige, läßt sich an vielen andern Beispielen, besonders aber auch an der Art zeigen, wie er die platonische Tugendlehre gebraucht oder vielmehr mißbraucht. Diese Tugendlehre Plato's geht bekanntermaßen von der socratischen Einheit der Tugend aus, und wenn verschiedene einzelne Tugenden von ihm angenommen werden, so geschieht es nur, weil er unsere Seele, wie dieß in der Republik entwickelt wird, mit verschiedenen Vermögen ausgerüstet oder nach verschiedenen Richtungen hin thätig sein läßt, deren sittliche Vollendung mit den entsprechenden Namen der Tugenden bezeichnet werden. Je nachdem nun das eine oder das andere Seelenvermögen in dem einen oder andern Falle vorwiegt, wird nach Plato auch die darauf bezügliche Tugend in der sittlichen Seele vorwiegend walten, worauf sich dann im Idealstaate die Gliederung der Stände gründet: Plato meint dabei aber weder jemals in abstracto einen Gegensatz der verschiedenen Tugenden gegeneinander, noch kann er annehmen, daß in concreto die einzelnen Individuen, sofern sie ihrem vorwiegenden Seelenvermögen zufolge eine einzelne Tugend besonders vertreten, damit auch gänzlich derjenigen Tugenden, die sie im Staate nicht vertreten oder wonach sie nicht genannt werden, entbehren. Denn damit würde eben die einzelne Tugend selbst und das sittliche Ebenmaß des Characters aufgehoben sein. Nun wird in den Gesetzen allerdings, besonders Buch XII p. 963 f., die Tugend in ihre εἴδη geschieden und diese einzelnen Species werden auf Naturbestimmtheiten zurückgeführt, die an sich Gegensätze bilden: aber diese Stellen, an welche der Verfasser des Politikos allerdings angeknüpft zu haben scheint, sind doch wiederum nicht so zu verstehen, als ob die Tugenden in sich selbst einander entgegengesetzt wären, was vielmehr ausdrücklich verneint wird (p. 964. A). Unser Verfasser aber, damit nur sein Paradigma des Wollenwebers auf den Politiker Anwendung finden könne, muß einen solchen Gegensatz einführen, wodurch nun die socratisch-platonische Tugendeinheit völlig aufgehoben ist und statt des auch in der Ethik waltenden Idealismus Plato's ein grober Naturalismus auftritt. Dieß ist so stark, daß selbst E. Zeller, welcher an der Echtheit des Politikos sonst so wenig zweifelt, daß er sogar zwischen ihm und der Politik nur eine kleine Differenz in der Aufstellung der verschiedenen Staatsverfassungen findet, an diesen Aeußerungen des Politikos Anstoß nimmt, und erklärt, daß Plato „in seiner früheren Zeit sich kaum so ausgesprochen haben würde, ohne auch nur mit einem Worte anzudeuten, daß eine Tapferkeit z. B., die aller Selbstbeherrschung entbehrt, auch keine wahre Tapferkeit sei". Plato, so denke ich, konnte sich über-

haupt, auch nicht in ſeinen ſpätern Jahren, ſolange er nur nicht ſich ſelbſt untreu wurde, ſo ausſprechen wie im Politikos geſchehen iſt, wo von einer ψυχὴ ἀκέραστος τόλμης ἀνδρείας die Rede iſt[53]), wo die Kinder der σώφρονες ἀντ' ἐλευθέρων aus Feigheit Sclaven werden[54]) und die Vertreter der verſchiedenen Tugenden laut bloßer Naturbeſtimmtheit in Feindſchaft und Aufruhr gegen einander leben[55]).

Habe ich mir bisher angelegen ſein laſſen, die Kluft zu zeigen, welche zwiſchen Plato's Anſchauungen und denen unſeres Schriftſtellers befeſtigt iſt, ſo muß ich nun andrerſeits dazu übergehen, den Nachweis zu verſuchen, daß der letztere doch wieder durch eine augenſcheinliche Nachahmung Plato's ſich als von Plato verſchieden bekundet. Wie ſchon bemerkt wurde, ſind die Geſetze in mehr als einem Punkte ſeine Quelle geweſen und ſein Sprachgebrauch zeigt in mehr als einer Hinſicht ſolche Aehnlichkeit mit jener Schrift, daß man beinahe auf den Gedanken kommen könnte, der Bearbeiter und Herausgeber der platoniſchen Leges ſei mit unſerm Verfaſſer dieſelbe Perſon, wenn nicht die Epinomis, der Tradition nach das Werk Philipps von Opus, durch die Verſchiedenheit der Gedanken und des Stils dem entgegenſtände. Die eigentliche Anknüpfung aber für die beiden beſprochenen Dialoge bildet der Theätet, wie ſchon die Alten bemerkten, z. B. Traſyllus, der in ſeiner zweiten Tetralogie Sophiſtes und Politikos hinter den Theätet ſtellt: ein Gedanke, den unter den Neuern zuerſt wieder ſoviel ich weiß Fr. Patritius geltend gemacht hat, indem er zugleich behauptet, daß im Theätet die Trilogie des Sophiſten, Politikers und Philoſophen angekündigt werde[56]). Aehnlich drückt ſich C. F. Hermann aus[57]). Wenn nun dagegen Andere, wie unter den Alten Ariſtophanes[58]), unter den Neuern Schleiermacher, und von den neueſten Bearbeitern Zeller, Steinhart und Suſemihl die ganz offenbare Thatſache, daß der Sophiſtes und Politikos als

53) p. 310. E.

54) p. 308. A.

55) p. 307. C: στάσις πολεμίας ἰδέας. Ebend. D: παιδιὰ τοίνυν αὕτη γέ τις ἡ διαφορὰ τούτων ἐστὶ τῶν εἰδῶν (!)· περὶ δὲ τὰ μέγιστα νόσος ξυμβαίνει πασῶν ἐχθίστη γίγνεσθαι ταῖς πόλεσιν. Vgl. p. 308. B.

56) De Platonis dialogorum ordine, einem Theil der Schrift „Plato et Aristoteles mystici atque exoterici", fol. 46. (Anhang der nova de univ. philosophia. Venetiis, 1593.)

57) A. a. O. S. 498—499.

58) Ich bemerke bei dieſer Gelegenheit, daß man allerdings kaum das Recht hat, die bei Diogenes L. III § 61 angegebenen Trilogien grade dem Ariſtophanes zuzuſchreiben; denn es heißt daſelbſt: ἔνιοι δὲ ὧν ἐστι καὶ Ἀριστοφάνης ὁ γραμματικὸς, εἰς τριλογίας ἔλκουσι τοὺς διαλόγους καὶ πρώτην μὲν τιθέασι u. ſ. w. Sollte der kritiſche Ariſtophanes z. B. Minos u. Epinomis oder die Briefe als echt angeſehen haben? Man wird wenigſtens die Echtheit unſerer beiden Dialoge nicht eher als durch Ariſtophanes bezeugt anſehen dürfen, als bewieſen iſt, daß Ariſtophanes auch jene Stücke, die aus verſchiedenen Zeiten ſtammenden Briefe, den armſeligen Minos, die Epinomis und anderes Untergeſchobene als echt betrachtete.

unmittelbare Fortsetzung des Theätet auftreten[59]), hintenansetzen zu müssen glaubten, so hat dieß allerdings seinen Grund darin, daß zwischen dem Inhalt des Theätet und den Gesichtspunkten der beiden andern Dialoge ein gewaltiger Unterschied obwaltet, wie wenn z. B. im Theätet nur vom Wissen überhaupt, nicht von der durch Dialectik zu erreichenden Ideenwelt die Rede ist, während die technische Routine des *κατ' εἴδη διαιρεῖν* und die Ideenlehre in den beiden andern Gesprächen als ganz selbstverständlich und fertig auftreten. Dieser curiose Umstand, daß einerseits Sophistes und Politikos mit dem Theätet engstens verbunden, andrerseits toto genere und toto coelo von ihm verschieden sind, wird verständlich, wenn wir wissen, daß wir nicht Plato, sondern einen andern Autor als Verfasser jenes Zwillingspaares vor uns haben, der sich wohl äußerlich an Plato's Dialog unmittelbar anschließt, übrigens aber in Plato's Geiste fortzuarbeiten außer Stande ist. Der äußere Anschluß erscheint zunächst in den Personen des Gesprächs, denen aber als Wortführer der eleatische Fremdling beigegeben wird. Letzteres glaubte sich der Verfasser wohl im Hinblick auf den Dialog Parmenides erlauben zu dürfen, der ja auch seinerseits nach dem Vorbilde des platonischen Timäus eine andere Hauptfigur, als Socrates, eingeführt hatte. Freilich kommt es ziemlich ungeschickt heraus, hier einen nicht näher bestimmten Eleaten (Plato bringt bekanntlich immer nur wirkliche und scharf gezeichnete Charactere aus seiner Umgebung auf die Bühne) zum Sprecher zu machen, da die eleatische Schule nicht im Gegensatz zur Sophistik ihr Wesen gegründet und noch weniger mit Politik sich abgegeben hat; auch merkt man der Argumentation dieses Eleaten nicht an, daß er Eleat sei. Aber Socrates in den Mittelpunkt seiner Dialoge zu stellen, mochte der Verfasser wohl von dem richtigen Gefühl abgehalten werden, daß die Art, wie er die Untersuchung anstellen läßt, zu sehr von der grade im Theätet geschilderten und auch dargestellten socratischen Mäeutik abliege. Dafür muß nun der Weiseste der Hellenen stillschweigend den epideiktischen Reden des Fremdlings zuhören und ihm, den er als einen elenktischen Gott[60]) preist, für die ihm gewordene Belehrung danken! Wer kann dabei auch nur den geringsten Zug des platonischen Geistes wiederfinden? Wollte Plato die im Theätet angefangene (übrigens in ihrer Art auch abgeschlossene) Untersuchung von denselben Personen am andern Tage fortsetzen lassen, was ja an sich nichts Unmögliches wäre, so mußte dieß

59) Der Theätet schließt: *ἔωθεν δέ, ὦ Θεόδωρε, δεῦρο πάλιν ἀπαντῶμεν*; der Sophist beginnt: *κατὰ τὴν χθὲς ὁμολογίαν, ω Σώκρατες ἥκομεν αὐτοί τε κοσμίως* u. s. w. Im Politikos heißt es zu Anfang (p. 258. A): *Θεαιτήτῳ μὲν οὖν αὐτός τε συνέμιξα χθὲς διὰ λόγων καὶ νῦν ἀκήκοα ἀποκριναμένου* u. s. w.

60) 216. B. Socrates spricht von *φαύλους ἡμᾶς ὄντας ἐν τοῖς λόγοις* — also ist das *θεὸς ἐλεγκτικὸς* wohl ironisch? Aber der Politikos beginnt mit um so ernsterem Danke.

offenbar in ganz anderer Weiſe geſchehen, als es im Sophiſtes und Politikos der Fall iſt, wo ganz neue Geſichtspunkte auftreten, die theilweiſe den im Theätet ausgeführten zuwiderlaufen[61]). Eine vom Theätet ausgehende Trilogie oder Tetralogie müßte in Plato's künſtleriſchem Geiſte ſich weſentlich anders, harmoniſcher und alle zuſammengehörigen Dialoge innerlich verknüpfend, geſtaltet haben. Müßte z. B. nicht, um nur den einen bereits berührten Punkt zu erwähnen, eine Vermittlung zwiſchen dem dort angebahnten Begriff der *ἐπιστήμη* und der fertigen, ja kritiſirten Ideenlehre des Sophiſtes eingeſchoben worden ſein? Würde ein Plato nicht im Theätet ſchon die Fortſetzung deſſelben, wenn er eine ſolche beabſichtigte, vorbereitet, ja beſtimmt angekündigt haben, zumal wenn ſie ſich auf ſo heterogene Dinge erſtrecken ſollte, wie Sophiſtik und Politik? Alle dieſe Schwierigkeiten, die ſich nur um ſo gehäufter einfinden, je mehr man ſich in das Verhältniß hineindenkt, fallen fort, wenn wir annehmen, daß ein Nachahmer die Perſonen des platoniſchen Geſprächs und deſſen Schlußphraſe, *ἔωθεν ὦ Θεόδωρε δεῦρο πάλιν ἀπαντῶμεν*, benutzt habe, um nun proprio marte fortzufahren, indem er zugleich alle ferneren Andeutungen Plato's über die Scenerie und die auftretenden Unterredner anwandte. Konnte Plato, ſich ſelbſt wiederholend und abſchreibend, ſolches thun? Aber nicht nur durch die Wiederholung ſelbſt verräth ſich der Nachahmer, ſondern beſonders auch durch die Art, wie er wiederholt. So, indem er vorbringen will, was im Theätet über das Zuſammenſein des Parmenides mit Socrates geſagt worden iſt, thut er es in der Weiſe, daß er ſich dabei zugleich auf das Geſpräch „Parmenides" bezieht, ein Zeichen der viel ſpätern Entſtehung des Sophiſtes[62]), ſo wenn zu Anfang des Politikos (p. 257. E. 258. A) die im platoniſchen Theätet uns erzählte Geſichtsähnlichkeit des einen Jünglings mit Socrates uns wiederholt (p. 143. E) und mit gleichem Ungeſchmack auf die Namensgleichheit des andern mit Socrates noch einmal verwieſen wird (p. 147. C. Vergl. Sophiſtes p. 218. A), vermag er doch den erſteren, nämlich den Theätet ſelbſt, ſo wenig als einen philoſophiſchen Jüngling darzuſtellen, daß dieſem vielmehr die wenigen Male, da er überhaupt etwas Anderes als ja oder nein ſagt, ſehr unphiloſo-

61) Man denke nur an das Eine, daß im Theätet ſchließlich auf das Schärfſte zwiſchen der *ἐπιστήμη* und der *δόξα*, auch der begründeten *δόξα* (*μετ' ἀληθοῦς δόξης λόγος* p. 210. B) unterſchieden wird; im Politikos aber im bombaſtiſchen Stil (p. 309. C) „*τὴν τῶν καλῶν καὶ δικαίων περὶ καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν τούτοις ἐναντίων ὄντως οὖσαν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως ὁπόταν ἐν ψυχαῖς ἐγγίγνηται, θείαν φημὶ ἐν δαιμονίῳ γίγνεσθαι γένει*" geſagt wird.

62) Im Theätet heißt es einfach *συμπροσέμιξα Παρμενίδῃ*; im Sophiſtes: *οἷον ποτὲ καὶ Παρμενίδῃ χρωμένῳ καὶ διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμην* mit deutlicher Anſpielung auf den ſchon vorhandenen unechten Dialog.

phische Dinge in den Mund gelegt werden[63]). Aber auch in vielen Einzelnheiten des Inhalts ertappt man den Nachahmer: So, weil Plato im Theätet um des Mathematikers Theodoros und seines Schülers willen anmuthig die Mathematik hineinzieht, wie z. B. p. 147. E (wobei die Auffassung Plato's von der Mathematik als der von der Speculation selbst wohl zu unterscheidenden, aber auch ihr dienenden Vorschule durchscheint), muß im Politikos, damit ja nichts fehle, der pythagoreische Satz gleichsam an den Haaren herbeigezogen werden, um den Unterschied des zweibeinigen Menschen von den vierbeinigen Schweinen tiefsinnig zu erläutern[64]); so wenn im Theätet der Unterschied der gänzlichen Unwissenheit von dem aufgehenden Lichte der Erkenntniß durch das so natürliche Gleichniß des Traumes und des Wachens (*ὄναρ καὶ ὕπαρ* p. 158. B) bezeichnet wird, so wendet unser Verfasser dasselbe wieder in ungeschickter Weise so an, daß er einmal sagt: *κιγδυνεύει γὰρ ἕκαστος ἡμῶν οἷον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα αὖ πάλιν ὥςπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν*[65]) und dagegen gleich darauf: er wolle das Wesen des Gleichnisses und paradigmatischen Verfahrens darstellen *ἵνα ὕπαρ ἀντὶ ὀνείρατος ἡμῖν γίγνηται*[66]), so daß *ὄναρ* und *ὕπαρ* bald den einen bald den andern Sinn annehmen; so gebraucht er eine Aeußerung des jungen Theätet[67]), um daraus im Sophistes eine Kategorienlehre im aristotelischen Sinne herauszuschälen. So, wenn im Theätet Socrates die Buchstaben und Sylben als Beispiel gebraucht[68]), kann unser Verfasser wieder nicht umhin, im Sophistes dasselbe zu thun, indem er nur statt der Buchstaben und Sylben die Wortverbindungen herbei zieht, im Politikos aber auf jene Stelle des Theätet einen ganz directen Bezug nimmt[69]). Hätte also Plato den Politikos verfaßt, so müßte er sich selber nachgeahmt haben. Von unserm Gesichtspunkt aus gewinnt auch der Satz dieses Dialogs, daß Gott der wahre Herrscher sei und das wahre Vorbild des irdischen Herrschers[70]), ein eigenthümliches Licht. Denn erscheint er uns nunmehr nicht als eine freilich wieder mißverständliche Anwendung jener schönen Stelle im Theätet, wo von der Flucht des Irdischen und der dem Menschen

63) Statt alles Andern erinnere ich nur an die Aeußerung p. 265. D, wo Theätet in Bezug auf die Entscheidung zwischen Theismus und atheistischer Zufallstheorie erklärt, wegen seiner Jugend schwanke er zwischen beiden Annahmen, wolle aber jetzt der Autorität des Fremden folgend an einen schöpferischen Gott glauben! Welche Erklärung der Eleat als ganz vortrefflich lobt (ein Eleat den Theismus!), und Socrates wie gewöhnlich stillschweigend passiren läßt.

64) p. 266. B.

65) p. 277. D.

66) p. 278. E.

67) p. 185 C.

68) p. 202. E.

69) p. 178. A. B.

70) Vergl. oben S. 69.

obliegenden Nachahmung Gottes (*ὁμοίωσις τῷ θεῷ*), um gerecht und heilig zu werden, die Rede iſt[71])? Aber nicht nur der Theätet bietet dieſe und andere Anknüpfungspunkte dar, auch im Euthydem fehlen dergleichen nicht. Ich beſchränke mich wieder auf einige Beiſpiele davon. So wird man vor allen Dingen ſchwerlich irren, wenn man annimmt, daß der Begriff der *βασιλικὴ τέχνη*, die im Euthydem, wie im Politikos mit der politiſchen Kunſt identificirt wird[72]), von unſerm Verfaſſer ebendaher bezogen wurde. Auch die Abſcheidung der richterlichen und der Feldherrnkunſt, die der Politikos ſo lang und breit vornimmt, iſt im Euthydem vorgebildet[73]). Ja, der Vergleich des Sophiſten mit dem Jäger findet ſich ſchon hier vor[74]) und damit nichts fehle, iſt in der köſtlichen Ausführung des Euthydem über das Weſen der Sophiſten ſo deutlich zwiſchen ihnen, den Philoſophen und Politikern unterſchieden, daß man glauben muß, der alte Patritius habe dieſe Stelle gemeint, als er irrthümlich behauptete, der Theätet Plato's gebe den beiden Dialogen Sophiſtes und Politikos ihr Thema an[75]). Nur iſt wieder zu bemerken, daß im Euthydem dieß vom platoniſchen Standpunkt aus geſagt wird, auf dem die wahre Staatskunſt mit der Philoſophie innerlich zuſammenfällt[76]), wie dieß aus den Sätzen hervorgeht, die Staatskunſt müſſe die Menſchen weiſe und glücklich[77]) und wiederum die Weisheit müſſe ſie glücklich machen[78]). Es verſteht ſich, daß unſer Nachahmer dieß in abſtracter, unwahrer Manier auseinanderreißt. Von kleinern Zügen erwähne ich nur folgenden einen, höchſt characteriſtiſchen. Im Euthydem begrüßt Socrates die beiden Sophiſten, welche von ihm angeſtochen ſich ſofort in wüſter Prahlerei ergehen, mit trefflicher Ironie als „Götter", ſpäter als Dioscuren ſie anrufend: dieß wird ohne alle Veranlaſſung ſchaler Weiſe zu Anfang des Sophiſten auf den eleatiſchen Fremdling übertragen, wo die Ironie keinen Sinn hat und trotz der Sinnloſigkeit doch Ironie angenommen werden muß.

Wenn endlich die Sprache des Politikos ebenſoſehr, ja in noch höherem Maße als die des Sophiſtes eine von der platoniſchen Ausdrucksweiſe ungeachtet aller Nachahmung derſelben ſehr abweichende Fär-

71) p. 176. A. B.
72) p. 291. B.
73) p. 290. A. C. 291. C.
74) p. 290. C.
75) p. 305. C: „Das ſind die Herren, von denen Prodikos ſagt, ſie ſtänden mitten inne zwiſchen Philoſoph und Staatsmann"; und p. 306. C, wo die Sophiſten als die „dritten neben Philoſophen und Politikern erſcheinen".
76) p. 291. B.
77) p. 292. B. *ἔδει (ἡ πολιτικὴ) σοφοὺς ποιεῖν καὶ ἐπιστήμης μεταδιδόναι, εἴπερ ἔμελλεν αὕτη εἶναι ἡ ὠφελοῦσά τε καὶ εὐδαίμονας ποιοῦσα.*
78) p. 279. D. *ἡ σοφία δήπου εὐτυχία ἐστίν.*

bung zeigt, so hat man sich wenn auch nicht über diese ebenso unleugbare als befremdende Thatsache selbst getäuscht, so doch über die daraus nothwendig folgenden Bedenken wiederum mit allerhand Scheingründen hinwegzuhelfen gesucht. Bald sollte der Politikos eine von Plato nur flüchtig hingeworfene Skizze sein, welcher die Ausarbeitung, Abrundung, Vollendung fehle; bald sollte er uns in einer durch fremde Hand geschehenen ungeschickten Ueberarbeitung vorliegen, welche den Ausdruck und Stil Plato's verwischt und verunglimpft habe. Von der Unhaltbarkeit dieser Hypotheseu überzeugt man sich aber leicht. Was die erstere anbetrifft, so wird Jedermann zugeben, daß ein Schriftsteller in einer flüchtig niedergeschriebenen Skizze am allerwenigsten Worte und Redensarten gebrauchen werde, die er sonst niemals oder doch in anderm Sinne zu gebrauchen pflegt; der Politikos aber — welcher übrigens gar nicht den Eindruck einer flüchtig hingeworfenen Schrift macht — ist voll von Ausdrücken, die sich in Plato's Schriften entweder gar nicht, oder, was noch schlimmer ist, in abweichender Bedeutung wiederfinden. Allerdings macht der Stil des Dialogs, wenn man ihn mit Plato's Stil vergleicht, in mehrfacher Hinsicht den Eindruck der Nachlässigkeit z. B. durch den Umstand, daß der Verfasser dieselben Worte oder Redensarten an einer Stelle öfters wiederholt[79]), welches, wie es denn gegen die Regel einer schönen Schreibart ist, bei Plato nicht vorkommt; aber diese Nachlässigkeit begreift sich ganz gut, wenn man eben nicht darauf besteht, hier mit Plato selbst zu thun zu haben. Was aber die vermeinte Ueberarbeitung angeht, so müßte diese eine sehr durchgreifende, gleichsam ins innerste Mark der Rede eindringende gewesen sein, wenn wir im Politikos dabei noch an eine platonische Grundlage glauben sollen. Man müßte annehmen, der Ueberarbeiter habe sich ein Vergnügen daraus gemacht, den Stil Plato's, indem er überall Eigenes hineinsetzte, zu vernichten, und er habe nicht nur unplatonische Worte und Termini eingemischt, sondern auch ganze Satzgefüge gelöst, neue Perioden gebaut, auch die Gedanken verändert und gefälscht, um seine Ansichten vorzubringen. Worauf läuft nun diese Hypothese hinaus? Höchstens doch, daß wir im Politikos eben nicht Plato, sondern einen andern Autor sprechen hören, welcher einen platonischen Dialog zerstört habe, um mehr auf als aus dessen Trümmern seine Hütte zu errichten. Ein irgendwie verständiger Zweck eines solchen beispiellosen Verfahrens ist nun gar nicht ersichtlich, und es characterisirt sich diese Annahme um so mehr als eine bloße Ausflucht, wenn man bedenkt, daß Politikos und Sophistes nach Inhalt und Compositionsweise zusammengehen, also jene totale Umarbeitung sich auf beide Gespräche

79) Recht auffallend p. 300 — 301 *εἰς δύναμιν*, *δυνατὸν* u. s. w.; *θρεπτικὸν* u. s. w. p. 276. C — p. 278. B. — *θαυμαστόν γε οὐδέν* p. 283. B. — *ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* p. 294. E. p. 295. A. — *παχύτερον*, *παχυτέρως* ebend. — *ἴσχειν* p. 307. C. p. 307. E. p. 308. A. p. 308. B u. s. w.

erſtreckt haben müßte, und daß deren Entwurf und Durchführung, wie ich gezeigt zu haben glaube, wenn auch in Anknüpfung an und mit Benutzung von platoniſchen (resp. ariſtoteliſchen) Gedanken und Stellen gemacht, doch von relativer Selbſtändigkeit zeugt. Alle dieſe Verſuche, die platoniſche Autorſchaft unſerer beiden Dialoge zu retten, gemahnt an das Verfahren mancher heutigen Staatsweiſen, welche, wenn ein politiſcher Zuſtand ſich als überlebt und unhaltbar ausgewieſen hat, zu deſſen fernerer Behauptung, ſtatt ihn zu beſſern, die wunderlichſten Theorien noch dazu zu erſinnen ſich nicht ſcheuen, ohne zu bedenken, daß deren Forcirtheit die Unbefangenen grade am meiſten ſtutzig machen und auch die Schwankenden zu allererſt ins Lager der Gegner treiben wird.

Daß nun im Politikos wirklich eine andere Sprache, als die Plato's, herrſche, läßt ſich an einer Reihe von Beiſpielen nachweiſen, von denen ich diejenigen, welche mir am meiſten aufgefallen ſind, zum Schluß noch herſetzen will. Zuerſt finden ſich wieder, wie im Sophiſtes, mehrere philoſophiſche termini technici, welche unſer Schriftſteller, aber nicht Plato, als ſolche gebraucht. Am allermerkwürdigſten kommt mir die *ἐνάργεια* p. 277. C vor, der bekannte Ausdruck der Stoiker für ſinnliche Evidenz, als Wort wie als Begriff unplatoniſch. Daran reiht ſich Anderes. So *πάθος* in der unplatoniſchen Bedeutung von Zuſtand und Verhältniß, welche gleichfalls erſt der ſpätern Philoſophie eigen iſt[80]); ſo wiederum *σῶμα* als Stoff ſchlechthin[81]); ferner *δύναμις* in ſehr verſchiedenem, zum Theil wunderlichem und oft unplatoniſchem Gebrauch[82]); dann *οὐσία* in der Bedeutung von Begriff, die erſt ſeit Ariſtoteles auf ſo feſtſtehende Art geläufig wird[83]); auch der Gebrauch von *γένεσις* gehört noch hieher, der ſich auffallend von Plato's Anwendung unterſcheidet[84]). Daß Plato den Drang zum Wiſſen ſchwerlich mit *ἐπιθυμία περὶ ἐπιστημῶν* ausgedrückt haben würde[85]), weiß Jeder, der den ſpecifiſchen Gebrauch von *ἐπιθυμία* bei Plato kennt. Auch würde Plato nicht von einem *δημιουργεῖν εἴδη*, von einem *εἶδος ἐργασθὲν* geſprochen haben[86]). Die Kunſtausdrücke *ἐπάγειν*[87]) und *ἐκτροπὴ* oder *ἐκτροπαὶ*[88]) kommen gleichfalls bei Plato noch nicht vor. Daran ſchließen ſich eine Menge anderer, bei Plato ganz unerhörter, zum Theil von unſerm Verfaſſer erſt erfundener Worte oder Conſtructionen: ſo *συμμιγνύναι τινὶ διὰ*

80) p. 269. B. Ebenſo p. 269. C. p. 277. D. Vgl. Sophiſt. p. 243. C.
81) p. 258. D. p. 288. D. Vgl. Sophiſt. p. 246. B. p. 247. C.
82) Unter Anderm als „Beruf" p. 304. C und p. 305. C.
83) p. 283. C und ſonſt mehrfach.
84) p. 267. B. *τῆς γενέσεως ἀμίκτου*; p. 306. C. *τῆς ἠρεμαίας γενέσεως*, wo *γένεσις* das Geſchlecht bedeutet. Ebenſo p. 265. B. — p. 261. A *τῆς γενέσεως ἕνεκα* „damit etwas werde".
85) p. 272. D. 86) p. 287. E. p. 288. E.
87) p. 278. A. 88) p. 258. C. p. 267. A.

λόγων[89]), ſo σκέπτεσθαί τινα[90]), ſo συνδιαθέων καὶ σύνδρομα πεπορευμένος[91]), ἐπὶ τῷ τέλει für „ſchließlich“[92]), λεπτουργεῖν in übertragener Bedeutung[93]); Worte wie εὐεπίθετος[94]), ἐργαστικὸς[95]), ἀποπλάνησις[96]), νεαλέστεροι[97]), περιπλέκω[98]), κολοβὸς[99]), συμποδηγεῖν[100]), συγκυκλεῖν[101]), ἀνακύκλησις[102]), ἀνείλεξις[103]), ἐξαφανίζειν[104]), κατακύσμησις[105]), συναγυρμὸς[106]), das doppelte εὔκριτον[107]), περιωπὴ[108]), παραπλησιαίτερον[109]) und εὐηθέστερα[110]), μεταλλεύειν[111]) μεταπυιεῖσθαι zweimal[112]) ἑρμηνευτὴς[113]) ἀνομοιότητες[114]) μετασκευωρεῖσθαι[115]) ἀπόρρημα[116]), πρόκρισις[117]) συνδιακυβερνᾶν[118]), ἀθεότης[119]) στημονοφυὲς und τὸ στερεὸν εἶδος[120]), ζωογενὲς[121]), διώγματα[122]) δύσις καὶ ἀνατολὴ ἡλίου[123]) ſtatt des platoniſchen δυσμαὶ, ἀκέραστος[124]), βασιλικὴ συνύφανσις[125]), συγκερκίζειν[126]), ἐγκαιριά τε καὶ ἀκειρία[127]), δυςκαταμαθέστερον[128]), ἀπομερίζειν in der Bedeutung von abtrennen[129]), ἀποχρήσει als Futur und mit beſtimmtem Subject[130]), ἀντειπεῖν παρά τι[131]) u. ſ. w. Die eigenthümliche, großentheils ganz unplatoniſche Phraſeologie des Verfaſſers möge man aus folgenden Proben abnehmen: τῶν ἀνδρῶν ἕκαστον ἐντὸς τῆς ἴσης ἀξίας[132]); κατὰ τὴν ἀναλογίαν τὴν τῆς ὑμετέρας τέχνης[133]); ψιλαὶ τῶν πράξεων τέχναι[134]); ἀλλοτριότητι διορισθὲν πρὸς οἰκειότητα[135]); τοῦτο δὲ διαφέρει τὸ πᾶν πρὸς τὰς ζητήσεις[136]); προαγαγεῖν εἰς τὸ πρόσθεν[137]), γνοίη ἐναργέστερον[138]) vgl. ἐναργῶς διωρισμένον[139]) und εἴδωλον ἐργασμένον ἐναργῶς[140]), κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαῖαν οὐσίαν[141]), ἡ φύσις εἰς τὴν πορείαν πέφυκεν[142]), πρὸς γέ-

89) p. 258. A. 90) p. 258. A. Vgl. p. 248.
91) p. 266. C. 92) p. 268. D. 93) p. 262. B. p. 294. D.
94) p. 306. A. 95) p. 259. E. Vgl. p. 280. E. p. 281. A.
96) p. 263. C. 97) p. 265. B. 98) p. 265. E.
99) p. 265. D. 100) p. 270. A. 101) p. 269. C.
102) p. 269. E. 103) p. 270. D. 104) p. 270. E.
105) In der Bedeutung, welche p. 271. E vorkommt.
106) p. 272. C. 107) p. 272. C. D. 108) p. 272. E.
109) p. 275. C. 110) p. 276. C. 111) p. 288. D.
112) p. 289. E. 113) p. 290. C. 114) p. 294. B.
115) p. 276. C. 116) p. 296. A. 117) p. 298. E.
118) p. 304. A.
119) p. 308. E in der Bedeutung von Gottloſigkeit.
120) p. 309. B. 121) p. 309. C. 122) p. 310. B.
123) p. 269. A. 124) p. 310. E. 125) p. 310. E.
126) p. 310. E. 127) p. 305. D. 128) p. 303. D.
129) p. 280. B. p. 304. A. 130) p. 279. B.
131) p. 297. B.
132) p. 257. B. Vgl. Ariſtot. Eth. Nicom. L. V. c. 3.
133) Ebend. 134) p. 258. D. 135) p. 261. B.
136) p. 262. B. 137) p. 262. C. 138) p. 263. A.
139) p. 263. B. 140) p. 286. B. 141) p. 283. D.
142) p. 266. B.

λωτα εὐδοκιμησάντων[143]) τὸν σμικρότερον ἠτίμακε πρὸ τοῦ μείζονος[144]), ἀπειργασμένοι εἶμεν δι' ἀκριβείας τὸν πολιτικὸν[145]), εἰς τὴν τοῦ βασιλέως ἀπόδειξιν πρέψει[146]), διὰ τὸ μέγιστον ὂν καὶ ἰσορροπώτατον ἐπὶ σμικροτάτου βαῖνον ποδὸς ἰέναι[147]), φθοραὶ συμβαίνουσιν[148]), εἰς συναγυρμὸν φρονήσεως[149]), ἵνα τὸ μετὰ τοῦτο εἰς τὸ πρόσθεν περαίνωμεν[150]), ἀναγκαίας διδαχῆς καὶ παιδεύσεως[151]), δεῖ τὸν τρόπον διορίσαντας τῆς ἀρχῆς τῆς πόλεως οὕτω τελέως τὸν πολιτικὸν ἡμῖν εἰρῆσθαι προσδοκᾶν[152]), δεῖ μὴ σοὶ μόνῳ ταῦτα, ἀλλὰ κἀμοὶ μετὰ σοῦ κοινῇ συνδοκεῖν[153]), μακροτέραν τὴν ἀπόδειξιν πεποιήκαμεν[154]), τέχνῃ γνωρίζειν[155]), αὐτὴν τὴν διέξοδον ἀπόκρισίν σοι ποιήσομαι[156]) βοηθεῖν μεγαλοπρεπῶς[157]), τὰς παντοδαπὰς ἀνομοιότητας, ὅταν ἐν πλήθεσιν ὀφθῶσι[158]), αἰσθηταί ὁμοιότητες[159]), τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως εὑρετικωτέρους[160]), ἵν' αὐτοὺς εἰδῶμεν βεβαιότερον[161]), ἐν ὑπηρετικῇ μοίρᾳ[162]), φυλάττειν ἀκριβῶς[163]), ἐξ ἀνάγκης τοῦτο σκεπτέον[164]), τούτων ὑπολογιστέον οὐδὲν οὐδαμῶς κατ' οὐδεμίαν ὀρθότητα[165]), παχύτερον οἰόνται δεῖν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐπὶ πολλοὺς τὴν τοῦ λυσιτελοῦντος τοῖς σώμασι ποιεῖσθαι τάξιν[166]), εἰς τὰς εἰκόνας ἐπανίωμεν πάλιν[167]), ἁμαρτήματος ἁμάρτημα πολλαπλάσιον ἀπεργαζόμενος[168]), δεύτερος πλοῦς τὸ παρὰ ταῦτα μήτε ἕνα μήτε πλῆθος μηδὲν μηδέποτε ἐᾶν δρᾶν μηδ' ὁτιοῦν[169]), ἐπεὶ γενόμενον γ' ἂν οἷον λέγομεν ἀγαπᾶσθαι τε ἂν καὶ οἰκεῖν διακυβερνῶντα εὐδαιμόνως ὀρθὴν ἀκριβῶς μόνον πολίτειαν[170]), ἥκιστα χαλεπὴ συζῆν[171]), μοναρχία ζευχθεῖσα ἐν γράμμασι[172]), τὸν πολιτικὸν ἔφαμεν ποιήσειν τῇ τέχνῃ πολλὰ εἰς τὴν αὐτοῦ πρᾶξιν[173]), ἐν δημοκρατίᾳ νικᾷ ζῆν[174]), πρᾶγμα ἀναγκαῖον[175]), κατὰ τὴν ἰδιότητα τῶν πράξεων[176]) τὴν βασιλικὴν συμπλοκὴν[177]), ἡ πρόσρησις παρέχεται τινὰ

143) p. 266. B. 144) p. 266. D.

145) p. 268. C. Dieſer aus der Republik aufgenommene Gebrauch des ἀπεργάζεσθαι im übertragenen Sinne wiederholt ſich in beiden Dialogen bis zum Ueberdruß.

146) p. 269. C. 147) p. 270. A. 148) p. 270. C.
149) p. 272. C. 150) p. 272. E.
151) p. 274. C. Vgl. p. 306. A. 152) p. 275. A.
153) p. 277. A. 154) p. 277. B. 155) p. 278. E.
156) p. 279. C.

157) p. 284. D. Durch ſolche ſtarke Adverbien macht der Verfaſſer beſonders gern ſeine Rede geſpreizt.

158) p. 285. B. 159) p. 285. E. 160) p. 287. A.
161) p. 289. D. 162) p. 290. B. 163) p. 292. A.
164) p. 292. D. 165) p. 293. D. 166) p. 294. E.
167) p. 297. E. 168) p. 300. B. 169) Ebend.
170) p. 301. D. 171) p. 302. B. 172) p. 302. E.
173) p. 300. C. 174) p. 303. B. 175) p. 306. A.
176) p. 305. D. 177) p. 306. A.

οἰκειότητα[178]), πολεμίας διαλαχούσας στάσιν ἰδέας[179]), ἀπολέμως ἴσχοντας[180]), ἡ ψυχὴ ἀκέραστος τόλμης ἀνδρείας νωθεστέρα φύεσθαι τοῦ καιροῦ[181]). Läßt sich auch die allgemeine Möglichkeit nicht leugnen, daß Einzelnes aus dieser Blumenlese, die sich noch leicht vermehren ließe, dem Plato selbst habe entschlüpfen können, so wird man doch in derselben im Ganzen genommen, selbst unter Annahme einer großen Textverderbniß des Dialogs, einen fremden Stil erkennen müssen, welcher im Haschen nach Plato's Fülle gedunsen ausgefallen ist und sich von der edlen, klassischen Rede des großen attischen Philosophen so weit entfernt hat, daß man mitunter einen späten Alexandriner vor sich zu haben glaubt. Man lese nur einmal Perioden wie p. 285. E ἦ που τὸν τῆς ὑφαντικῆς u. s. w. oder die gleich folgende p. 286. D οὔτι γὰρ πρὸς τὴν ἡδονήν u. s. w., um sich zu überzeugen, daß Plato so nicht schreiben konnte, dessen Sätze, wenn sie auch noch so ausgedehnt und complicirt angelegt sind, immer durchsichtig und maßvoll bleiben, während der Autor des Politikos vergeblich bestrebt ist, seiner eigentlich in den nüchternsten Abstractis sich bewegenden Rede durch äußerlich hinzugefügte Verbrämung von Metaphern und allerhand anderm Beiwerk einen poetischen Anstrich zu geben, wodurch sie nur unklar und ungleich wird. Man kann sich von dem, was ich sage, um so mehr überzeugen, je mehr man sich mit dem Dialog selbst beschäftigt: so daß ich schließlich nichts Besseres thun zu können glaube, als wenn ich die Freunde platonischer Forschungen auffordere, auf Grund des von mir beigebrachten Materials beide Gespräche noch einmal sorgfältigst zu prüfen. Ich glaube bezweifeln zu dürfen, daß meiner Ansicht auf Grund einer solchen eingehenden Prüfung triftige Gegengründe werden eingeworfen werden und kann daher, so lange diese ausbleiben — vornehmes Abweisen oder vage Bedenken thun ja nichts zur Sache — nicht umhin zu denken, daß zur Reinigung und Aufhellung der ganzen platonischen Frage die Verwerfung des Sophistes und Politikos ein sehr wohl zu beachtendes Moment bilde, zumal im Verein mit dem von Ueberweg schon einmal in der Kürze gelieferten und demnächst noch vollständiger zu liefernden Beweise der Unechtheit des Parmenides, welcher Dialog gleichfalls dem Plato abgesprochen werden muß, unter Anderm besonders deßwegen, weil er sich von vorn herein der platonischen Ideenlehre gegenüber auf einem kritisch-fremden Standpunkt hält und die in seinem ersten Theile mit den schwersten Argumenten vollzogene Verwerfung derselben durch seinen skeptischen, ja nihilistischen, jedenfalls höchst unplatonischen Schluß überdieß besiegelt.

Bonn, August 1863. C. Schaarschmidt.

178) p. 258. A. 179) p. 307. C.
180) p. 307. C. Statt ἔχειν setzt der Autor überhaupt gern ἴσχειν. Vgl. oben S. 63. 181) p. 310. E.